Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

31

Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin
Approches et textes inédits

Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

Sous la direction de
Olga Weijers
Huygens Instituut
KNAW – La Haye

Louis Holtz
Institut de Recherche et d'Histoire des Textes
CNRS – Paris

Studia Artistarum

Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

31

Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin
Approches et textes inédits

Dragos Calma

BREPOLS

Mise en page: Paul Brînzei

© 2011 BREPOLS PUBLISHERS s.a., Turnhout
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

D/2011/0095/225
ISBN 978-2-503-54291-1
Printed on acid free paper

Introduction

Funes el memorioso ne pouvait pas penser parce que sa mémoire prodigieuse l'empêchait de faire abstraction de tous les détails du monde sensible qu'il percevait pendant la journée ; or « pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos ». Sa perception et sa mémoire étaient infaillibles et, continue Borges dans la nouvelle homonyme, chaque image visuelle était liée à des sensations musculaires, thermiques ; il pouvait reconstituer son passé, jour par jour, heure par heure, comme il pouvait reconstituer aussi tous les rêves, tous les demi-rêves. Funes disait souvent qu'il avait à lui seul plus de souvenirs que n'en pouvaient avoir eu tous les hommes depuis que le monde est monde : « más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo ».

Pour Funes, toutes les images et toutes les sensations étaient différentes ; il pouvait enregistrer et comparer le reflet d'un verre le matin avec le reflet du même verre dans l'après-midi et, en raison de la différence minimale qu'il était capable d'apercevoir entre eux, il les considérait comme deux verres différents. Funes ne voyait jamais le même objet deux fois : son propre visage dans la glace, ses propres mains, le surprenaient chaque fois. Il lui était difficile de comprendre que le nom universel *chien* porte sur tant d'individus dissemblables et de formes diverses ; il était gêné que le chien de trois heures quatorze vu d'un côté ait le même nom que le chien de trois heures un quart vu de face : pour lui ce n'était pas le même chien et chaque chose devait avoir un autre nom : « no sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma ; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente) ». Pour distinguer les divers reflets du même individu, il donnait un autre nom à chacune des images sensibles qu'il apercevait. Funes était « el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso ».

Certains averroïstes latins auraient trouvé, avec Funes, la confirmation de leurs thèses : les uns, comme Antoine de Parme, auraient dit que l'intellect agent ne s'unit pas à Funes pour produire l'abstraction parce que son corps n'est pas proprement disposé à supporter une telle conjonction. D'autres, comme Siger de Brabant, auraient trouvé en cela la preuve que le corps n'est pas un simple lieu de production de la pensée, mais qu'il doit participer activement à la production de celle-ci en donnant à l'intellect le matériau à partir duquel il peut opérer l'abstraction. D'autres encore, comme Thomas Wylton, auraient soutenu que l'abstraction des images est une séquelle de l'opération principale de l'intellect agent qui consiste dans la connaissance de Dieu : par rapport à celle-ci, la conjonction avec l'individu est secondaire et peut même ne pas avoir lieu.

Le thème de la condition de possibilité de la pensée chez les auteurs latins inspirés par Averroès fait l'objet des derniers chapitres de ce livre. Les autres abordent divers problèmes liés à la réception du Cordouan dans le monde latin : le retour numériquement identique, la matière et la puissance, la providence et la contingence. Un chapitre est consacré au manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de France, lat. 16297, le célèbre codex contenant des textes des averroïstes parisiens. Divisé en trois parties principales, ce livre est composé de quatre études déjà publiées et de cinq autres inédites. Les études publiées ont été entièrement ou partiellement réécrites et revues pour ce livre ; dans la version actuelle, elles sont donc souvent différentes des articles publiés. Le premier chapitre, *Occurrences et citations*, reprend quelque peu l'article *La polysémie du terme averroïsme*, publié dans *Freiburger Zeitschrift fuŸr Philosophie und Theologie*, 57/1 (2010), p. 189-198. Le chapitre intitulé *Textes et questions sur la philosophie naturelle* enrichit le travail publié en collaboration avec Emanuele Coccia, *Un commentaire inédit sur la Physique attribué à Siger de Brabant (Paris, ms. lat. 16297, ff. 70va-73va, 76ra-76vb), étude et édition de texte*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 73 (2006), p. 283-349. Dans ce livre j'ai apporté de nouveaux éléments, j'ai supprimé des aspects que je considère aujourd'hui moins importants et j'ai corrigé l'édition latine. Dans le chapitre intitulé *Le retour numériquement identique*, j'ai repris, sans modifications majeures, l'article *Une question inédite de Siger de Brabant copiée par Pierre de Limoges (BnF, ms. lat. 16407, f. 227va-vb), étude et édition de texte*, publié dans *Przegląd Tomistyczny*, t. XII, 2006, p. 141-175. Enfin, le chapitre *D'Averroès au Liber de causis : questions noétiques* reprend et corrige l'article *Le corps des images. Siger de Brabant entre le Liber de causis et Averroès*, paru dans D. Calma, E. Coccia (eds), *Les 'sectatores Averrois'. Noétique et cosmologie au XIII^e^ - XIV^e^ siècle*, Separatum

de *Freiburger Zeitschrift fuŕ Philosophie und Theologie*, 53/1 (2006), p. 188-235. Je remercie les revues concernées et Emanuele Coccia qui m'ont permis de reprendre ces articles et d'en donner une version que j'espère meilleure.

En tout premier lieu je remercie Colette Sirat et Olga Weijers qui ont relu ce livre à divers stades de la rédaction ; leurs observations et leur soutien constant ont été décisifs pour la constitution de ce recueil. Je remercie Ruedi Imbach qui a suivi et amélioré mes travaux. Le regretté Père Bataillon, par son rayonnement intellectuel, m'a guidé dans la recherche des textes inédits. En discutant mille fois avec Stephen Chung, la pensée de Siger de Brabant m'a paru parfois plus claire. Avec une générosité extraordinaire, plusieurs amis ont relu, en un temps record, un ou plusieurs chapitres, en me faisant part de leurs remarques précises et toujours très importantes : Luca Bianchi, Silvia Donati, Caroline Heid, Zénon Kaluza, Catherine König-Pralong, Sylvain Piron, Dominique Poirel, Pasquale Porro, Chris Schabel, Irene Zavattero. Je dois l'idée de ce livre, sans qu'il le sache, à Frédéric Gabriel, fidèle accompagnateur dans le monde des *sectatores*. Ignacio Telesca et Paz Encina ont été à la fois mes compagnons et mes guides dans l'œuvre de Borges. Sans l'aide absolument essentielle de Paul Brînzei et sans l'amabilité de M. Christophe Lebbe, ce livre n'aurait jamais pu paraître dans les conditions spéciales de son élaboration : qu'ils trouvent ici, tous, l'expression de ma profonde reconnaissance. Je suis entièrement responsable des erreurs et des inadvertances qui ont échappé à leur attention.

Ce livre fait partie d'un projet soutenu par la Fondation *Alexander von Humboldt*. Je remercie le Prof. Theo Kobusch (l'Université de Bonn) qui a mis à ma disposition les meilleures conditions de travail.

Mes derniers mots sont pour Monica à qui je dois tant ; en anticipant le sien, un clin-d'œil joyeux.

Pour les Amies du « Carré d'Aristote ».

Bonn-Paris,
le 5 octobre 2011

I. L'AVERROÏSME SE DIT EN PLUSIEURS SENS

Occurrences et citations

L'histoire du mot « averroïsme » a été si souvent abordée pour souligner, à juste titre, la multitude des sens et le danger extrême de leur réduction au seul problème de l'intellect unique[1] qu'une sorte de prudence parétique s'instaure dès qu'on le prononce. Revenir une fois de plus sur cette question comporte des pièges que l'on peut éviter uniquement en apportant des exemples neufs sur l'usage du mot et en montrant l'importance d'un autre type d'analyse, centrée plus sur les citations que sur les occurrences.

1. Le mirage des occurrences

La dernière contribution sur ce sujet est celle de D.N. Hasse[2] qui souligne, à juste titre, que la majorité des recherches se font surtout à partir d'un nombre limité de textes imprimés et qu'elles portent rarement sur des traités non-psychologiques et moins encore sur d'autres universités que celles de Paris, Bologne et Padoue ; il constate, enfin, l'absence d'un inventaire systématique des références médiévales aux *averroistae*. Malgré ces notes critiques, l'analyse de D.N. Hasse porte toujours sur les doctrines de l'intellect à Paris, Bologne et Padoue, et prend en compte seulement des textes imprimés (incunables ou éditions récentes). En ce qui concerne l'usage du

1. R. Imbach, *L'averroïsme latin du XIII^e siècle*, dans R. Imbach, A. Maierú (eds), *Gli studi di filosofia medievale fra otto et novecento. Atti del convegno internazionale (Roma, 21–23 settembre 1989)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1991, p. 191–208. Voir aussi Ch.B. Schmitt, *Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes*, dans *L'Averroismo in Italia*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, p. 121–142, notamment p. 122.
2. D.N. Hasse, *Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movement in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*, dans J.-B. Brenet (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin, Actes du Colloque International (Paris, 16–18 juin 2005)*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 307–332.

mot *averroista*, D.N. Hasse distingue deux cas possibles : (1) les auteurs qui se déclarent eux-mêmes averroïstes et (2) les auteurs qui sont désignés de la sorte par leurs contemporains. (1) Dans la première catégorie, il mentionne uniquement Pietro Pomponazzi selon la célèbre formule : « multi averroistae de quorum numero ego sum, <dicunt> quod secundum ipsum Deus continue conservat mundum [...] ». (2) Pour la seconde catégorie, D.N. Hasse revient sur les occurrences incontournables de Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, Roger Bacon et Raymond Lulle. Hasse conclut : « it has long been observed that the term 'Averroista', since its first occurrence in Thomas Aquinas' *De unitate intellectus*, was linked to a specific philosophical position : Averroes' unicity thesis »[3]. Il suffit de lire d'autres médiévaux pour s'apercevoir qu'une telle hypothèse n'a aucune validité.

L'un des témoins les plus importants pour cette histoire est Pierre de Jean Olivi qui, à la fin des années 1270, désigne à cinq reprises certains de ses adversaires du nom d'*averroïstae*[4]. Selon l'analyse précise de S. Piron ce terme couvre chez Olivi cinq doctrines distinctes : (1) l'intellect agent est une substance différente de l'intellect possible[5] ; (2) l'âme intellective n'est pas la forme propre de l'homme, mais seulement l'âme sensitive[6] ; (3) la matière n'entre pas dans la quiddité des étants comme sa partie, mais seulement

3. *Ibid*., p. 316-317. Hasse n'est pas le seul à défendre cette thèse dépassée ; on la lit encore sous la plume de J.M. Ayala Martinez, *¿Fue Averroes un averroísta ?*, dans *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Saragossa, Sociedad de Filosofía Medieval, 1999, p. 257–266.
4. À ce sujet, voir H. Krizovljan, *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabantia*, dans *Collectanea Franciscana* 27 (1957), p. 123, n. 2 ; B. Kent, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington, The Catholic University of America Press, 1995, 43–44 ; et notamment S. Piron, *Olivi et les averroïstes*, dans D. Calma, E. Coccia (eds), *Les Sectatores Averrois. Noétique et cosmologie au XIII^e^-XIV^e^ siècles. Separatum de Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie* 53 (2006) 1/2, p. 250–309.
5. Petrus Johannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, B. Jansen (éd.), Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, vol. II, p. 458 : « Ex maxime hoc sequetur secundum dicta Aristotelis qui ponit, III *De anima*, quod omnis forma actu intellectualis est actu intelligens. Constat autem quod forma intellectus agentis erit prae caeteris actu intellectualis. Si autem hoc verum esset, tunc prius sciremus per intellectum agentem id quod postea addisceremus per intellectum possibilem, multaque alia absurda sequerentur quae cuivis faciliter patere possunt. Quae volens vitare, Averroistae dicunt quod intellectus agens est alia substantia a substantia intellectus possibilis ».
6. *Ibid*., q. 51, vol. II, p. 135 : « Et cum secundum Averroem intellectiva non sit proprie forma hominis sed solum sensitiva humana et ideo nullam vitam post istam homini constituat plus quam uni bestiae, horum autem contrariam necessario et evidenter sequantur ponendo sensitivam radicari in intellectiva ; patet quod illa positio mirabilem viam parat erroribus praedictis Sadduceorum et Averroistarum et omnibus illis qui ponunt intellectivam non uniri corpori nisi sicut motorem mobili vel sicut artificem suo instrumento ».

comme un corrélat dans la définition d'un autre[7] ; (4) Dieu a créé le ciel tel qu'il est et il ne pouvait pas le créer autrement et librement, ses effets étant nécessaires et immédiats[8] ; (5) la volonté n'est pas la cause du mouvement ou du repos, malgré l'absence de toute autre détermination à se mouvoir ou rester immobile[9]. S. Piron conclut que chez Olivi l'imposition d'un seul qualificatif, *averroïsta*, ne nie pas les singularités des personnages concernés, car le groupe ainsi désigné n'a pas d'unité doctrinale interne.

Le même mot se lit chez des médecins de la fin du XIV^e^ siècle et du début du XV^e^ siècle, notamment dans le *Libellus de quantitatibus et proportionibus humorum* d'Antoine Ricart[10], médecin catalan des rois d'Aragon (de 1395 à 1422) qui décrit ses collègues comme étant des averroïstes :

> Et, ut servetur uniformitas augmentorum, erit inde processus ad gradus ulteriores per sesquialteram. Ex quo sequitur quod summa humorum repletionis primi gradus habet se in sesquialtera proportione ad summam optimam, et secundi ad primum et sic consequenter. Et si averroysta nollet hoc concedere, ymo poneret primum augmentum dupli [...] (p. 297).
>
> Ergo 12 cotile esset medietas totius latitudinis secundi gradus aut, secundum ymaginationem sumptam ex diferentiis graduum, diceret averroysta quod esset tercia pars totius latitudinis etc., et per consequens, secundum viam nostram, sequitur quod latitudo tercii est 36 cotile, et sic latitudo quarti 54 cotile, et sic latitudo secundi 24 cotile [...] (p. 301)
>
> Unde inquirendum est de quolibet gradu humoralis qualitatis in qua proportione se habent mutuo quatuor humores et hoc videtur velle

7. *Ibid*., q. 51, vol. II, 119 : « Istum igitur errorem relinquo Averroistis saracemetantibus qui ponunt quod materia non intrat quidditatem entium tanquam pars eius, sed solum sicut unum correlativorum intrat definitionem alterius, non intelligentes quod compositum habet essentiam et quidditatem compositam cuius altera pars est essentia materiae [...] ».
8. *Ibid*., q. 33, vol. I, p. 607 : « Non autem per hoc intendo negare quin Aristotelis crediderit Deum ista non posse, quia forte ipse sensit quod Deus fecit caelum ita magnum quam facere potuit et quod quicquid facere potuit per se et immediate totum fecit ab aeterno et necessario. Sic enim Averroistae credunt eum sensisse. Si autem ita sensit, diabolice sensit ».
9. *Ibid*., q. 57, vol. II, p. 341 : « Non enim oportet quod illud quod potest in opposita sub disiunctione, hoc est quod in eadem hora habet potentiam pro quocunque illorum, ita tamen quod, si unum agit, tunc ab altero cesset, non, inquam, oportet quod simul agat utrumque vel simul cesset ab utroque ; sed potius sequitur quod sic agat alterum quod potuerit pro eodem nunc agere aliud cessando a primo et e contrario. In hoc autem nulla contradictio implicatur, sed potius vera libertas potentiae astruitur. (...) Hoc est igitur quod latuit Averroistas ».
10. Publié dans G. Beaujouan, Y. Poulle-Drieux, J.-M. Dureau-Lapeyssonnie (eds), *Médecine humaine et vétérinaire à la fin du Moyen Âge : trois études*, Genève/Paris, Minard/Droz, 1966.

> Avicenna, prima primi, quarta, primo, in fine capituli, quando dicit : 'Et dicunt quidam' et est prima conclusio quod, in temperamento proportionis humoralis, quantitas sanguinis est in quadruplo major quam melencolia : patet quia, sicut temperata complexio excedit temperamentum ponderis augmento quadruplici, sic in temperamento humorali. Est verum quod averroysta diceret quod in triplo, sed nos loquimur nunc supponendo proportionem dupli in sciencia de gradibus secundum Alquindum (p. 318).

Plus tardivement, aux XVI[e] et XVII[e] siècles, le mot *averroista* désigne toujours des doctrines variées : Maurice du Port, le célèbre commentateur de Duns Scot, l'utilise à propos d'une théorie spécifique de l'analogie de l'être[11] ; dans une lettre de Marsile Ficine adressée à Pic de la Mirandole, le terme est associé aux épicuriens[12] ; Leibniz l'utilise comme synonyme de spinozistes ou pour dénommer ceux qui défendent la thèse de la quantité indéterminée de la matière[13].

On doit cependant admettre qu'au XIV[e] siècle et dans la première moitié du XV[e] les occurrences visant les averroïstes sont plutôt rares. D.N. Hasse soulève à ce propos une très intéressante question : est-ce que les polémiques du XIV[e] et du XV[e] siècles visent plus Averroès que ses défenseurs latins ? Si oui,

11. Maurice du Pont, *Duns Scotus Opera omnia*, t. VII, *Metaphysica*, lib. IV, q. I, L. Weddin (éd.), Lyon, 1693, réimp. Paris, 1893, p. 156 : « Sed notabis quod in tota hac disputatione contra opinionem Avicennae, ut ostendantur argumenta non valere, addidit Doctor responsiones immediate, vel in margine ; unde dicuntur extra, vel in littera formaliter, et postmodum assignatae sunt, ut supra. Efficacissimae tamen sunt, quare defendes ea ; et licet multi conentur infringere ipsas, et similiter satisfacere argumentis ad oppositum, tu tamen assume gladium solertiae Scoticae, et scutum sincerae veritatis Aristotelis, et clypeos confringes, et capras disperdes, et garrulos dissipabis longuenter, et averroystarum umbrosas frondes ». Texte déjà cité dans le célèbre article d'E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 2 (1927), p. 105, n. 2.

12. Marsilio Ficino, *Opera omnia*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1962, p. 930 : «Scribis amice quam optime (quod mihi omnium est gratissimum) te multis quotidie suadere, ac iam persuasisse nonnullis, ut epicurea impietate relicta, vel Averroica quadam opinione posthabita, piam de anima Deoque sequantur Platonis nostri sententiam »

13. G.W. Leibniz, *De accidentibus*, G. Grua (éd.), *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, t. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 546 : « Sequetur ergo omnes sublatas esse de natura substantias mutabiles, qua ratione incideremus in dogmata Spinosae et Averroistarum, et quorundam veterum qui solum Deum tanquam substantiam sive Naturam considerantes creaturas non aliter quam ut Dei modos habent ». Id.,, *Sämtliche Schriften und Briefe*, II/1, Berlin, Akademie-Verlag, 1926, p. 26sq. : « [...] quantitatem quoque habet materia, sed interminatam, ut vocant Averroistae, seu indefinitam, dum enim continua est, in partes secta non est, ergo nec termini in ea dantur : extensio tamen, seu quantitas in ea datur : non de extrinsecis mundi seu totius massae, sed intrinsecis partium terminis loquor. »

quelle en est la raison et que faut-il en conclure ? Pour y répondre, D.N. Hasse envisage deux types de preuves : (1) les « preuves externes » (i.e. l'usage explicite du mot *averroista*) et (2) les « preuves internes » (i.e. les doctrines).

(1) En ce qui concerne les « preuves externes », la réponse de Hasse est : « one conclusion from this brief survey is that the external evidence for the existence of 'Averroists' and thus also for the existence of an Averroist current is much more convincing around 1500 than in the Middle Ages »[14]. Cet argument ne nous convainc pas étant donné que si la présence d'une « preuve externe » peut indiquer l'existence effective d'une école ou d'un courant de pensée, le contraire n'est pas valable : l'absence du mot ne constitue pas une preuve de la non-existence de ce courant de pensée. Il suffit de prendre le cas des averroïstes italiens du XIV^e^ siècle (Taddeo da Parma et les autres) qui ne sont pas nommés *averroïstae* par leurs contemporains et pourtant ils étaient des féroces défenseurs des doctrines d'Averroès (unité de l'intellect et autres). Dans le même sens, nous avouons une certaine réserve en ce qui concerne la méthode de Hasse qui consiste à compter pour chaque siècle les défenseurs de l'unité de l'intellect (uniquement cette théorie !) afin de constituer un classement des périodes les plus averroïstes : « in Renaissance Italy, the number of scholars who adopt the unicity thesis is larger than in the fourteenth century »[15]. Il est évident que ce genre de comparaison n'a aucune valeur étant donné que le calcul prend en compte une seule doctrine et uniquement les textes édités et, dans les meilleurs des cas, des incunables ; mais que reste-t-il de tous les textes inédits (sans rien dire des ouvrages détruits ou perdus au cours des siècles) ?

On peut insister ici sur deux méthodes distinctes d'analyse historique qui apportent des éclaircissements d'un genre différent : (i) les statistiques portant sur les « preuves externes » ne sont pas un argument suffisant pour rendre compte de la production philosophique des auteurs averroïstes ; seulement (ii) l'édition des textes inédits et l'analyse des citations explicites d'Averroès sont en mesure d'apporter des élémets solides sur l'étendue de la présence du Cordouan dans le monde latin. L'étude des occurrences entraîne la prudence parétique dénoncée au début de ces pages parce l'historien étudie la réception d'Averroès à partir des thèmes et des auteurs identifiés comme averroïstes par leur contemporains ; cette démarche n'est pas, certes, dépourvue d'intérêt, mais elle n'approche pas bon nombre de sujets, de textes et d'auteurs sous l'aspect de l'influence d'Averroès (alors que celle-ci est, parfois, très importante là où nos classifications historiques nous

14. Hasse, *Averroica secta*, p. 315.
15. *Ibid*., p. 321.

déconseillent de chercher).

(2) Les « preuves internes » dont traite Hasse portent, sans surprise, sur une seule doctrine : l'intellect unique. Il distingue cinq groups de partisans de cette doctrine (p. 317–322) qui correspondent aux quatre phases de l'averroïsme latin de la classification de Z. Kuksewicz[16], auxquelles il ajoute la cinquième phase : les auteurs de la Renaissance. Celle-ci se caractérise, selon D.N. Hasse, par les disputes entre les membres de la *secta Averrois* à propos de la spécificité de la pensée du Cordouan[17]. Sont analysés Nicoletto Vernia, Agostino Nifo, Paul de Venise, notamment à propos de leur réaction face à la doctrine des espèces intelligibles de Jean de Jandun ; viennent ensuite, Marcantonio Zimara et son attaque probable contre Nifo, Pietro Pomponazzi et la reprise de Siger de Brabant, Jean de Jandun, Jean Baconthorpe ; la dernière position étudiée est celle de Luca Prassicio qui attaque Pomponazzi et Nifo – chacun de ces auteurs essayant de trouver la véritable pensée d'Averroès, déchargée de toutes les interprétations des latins. Selon D.N. Hasse, Jean Baconthorpe serait, avant le XV^{e} siècle, « the sole exception to the trend of anonymous references »[18] à polémiquer explicitement avec d'autres averroïstes (en l'occurrence avec Thomas Wylton) ou à combattre les mauvaises lectures d'Averroès.

Il faudrait cependant regarder les textes et les manuscrits plus attentivement pour nuancer des propos aussi catégoriques : Thomas Wylton, comme nous le montrons plus loin, écrit la *Quaestio de anima intellectiva* dans le but de présenter correctement la pensée d'Averroès. Dans les *Dubia et remotiones circa intellectum agentem et possibilem* (Vat. lat. 6768), Antoine de Parme attaque explicitement Thomas d'Aquin et Gilles de Rome parce qu'ils ont mal interprété le Cordouan ; voici quelques lignes de son texte :

> |165rb| Sed alia oppinio fuit Averroys et Theofrasti et Themistii, licet frater Thomas imponat Themistio quod intellectus daret esse corpori nostro et ipsum perficeret et hoc propter quoddam verbum quod ipse dicit. Dicit enim quod mihi est esse per possibilem intellectum non autem per istum tantum, sed etiam per agentem et magis per speculativum.
>
> Ex quibus Thomas arguit : si mihi est esse per intellectum possibilem ergo intellectus possibilis erit forma corporis nostri dans sibi esse. Nihilominus

3 Dicit] Themistius, *In De anima*, III, ad 430a 23-25, G. Verbeke (éd.), p. 229, 81-85 6 Thomas] *De unitate intellectus*, 2, § 55

16. Z. Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^{e} et XIV^{e} siècles*, Wrocław/Varsovie/Cracovie, Ossolineum, 1968.

17. Hasse, *Averroica secta*, p. 324.

18. *Ibid.*, p. 330.

tamen hec non fuit positio eius nec illa verba intendunt id quod frater Thomas intendit, ymmo intendit idem cum Averroy Themistius in illis verbis, quia etiam Averroys posuit quod quodammodo intellectus esset forma corporis nostri, ut posterius videbatur.

Positio ergo Averroys fuit quod intellectus possibilis esset separatus a corpore nostro et quodammodo ei coniunctus et hoc per istum modum quia posuit quod intellectus possibilis esset forma corporis nostri non dans sibi esse et in hoc dicitur separatus a corpore. Sed est forma, intellectus possibilis, per quam corpus nostrum operatur et isto modo posuit ipsum coniunctum corpori nostro.

Et ad <hoc oportet dicere quod non correspondet nature> veritatis quia communiter male recitatur opinio eius. Solet enim dici quod Averroys posuit quod intellectus secundum suam substantiam est separatus a corpore, sed secundum suam operationem est coniunctus ita quod sua substantia est separata et eius operatio est coniuncta. Et hoc ipsi arguunt ex dicto Averroys qui dicit quod intellectus possibilis sit forma in nobis per speciem intelligibilem. Ergo cum species intelligibilis sit ipsa intellectio et ipsum intelligere dicunt quod intentio eius est, cum intelligere sit operatio eius, quod operatio sit coniuncta, sed substantia sit separata. Sed isti male opinionem eius recitant et cito posset cavillari quia si operatio est coniuncta corpori, de necessitate et substantia eius est coniuncta corpori eo quod accidens non separatur a suo subiecto, et ideo si eius accidens est coniunctum materie, et subiectum est coniunctum materie. Et ideo non est hec intentio eius. Sed intentio eius est : quia et substantiam intellectus et intelligere ipsum utraque hec posuit separata et quodammodo coniuncta. Separata quidem posuit quia non posuit hunc comunicari corpori ut subiecto quia nec corpus est subiectum intellectus nec etiam intelligere sicut est subiectum anime sensitive et ipsius sentire. Et ideo quantum ad hoc intellectus et eius operatio sunt separata. Sunt autem coniuncta in hoc quod corpus est operans per ipsum intellectum sic quod nos dicimus per ipsum formaliter intelligere et tamen intellectus non dat esse nobis.

Et ista positio non est inconveniens |**165va**| secundum sententiam Aristotelis et eius principia sicut quibusdam videtur. Non enim est impossibile quod aliquid <sit> forma et dicatur forma alicuius et tamen non det esse illi, quia hoc modo ponit Aristoteles omnes intelligentias <esse> formas cor-

22 arguunt] arguuntur *cod.*

12 Averroes] *In De anima*, III, comm. 5, p. 406-407. 42 Aristoteles] Aristoteles, *Metaphysica*, XII, 8, 1073a 30 - 1073 b 5

porum celestium, quia, secundum Aristotelem, ubique corpus celeste dicitur intelligens, appetens et desiderans. Et hoc etiam vult frater Thomas.
Et tamen intelligentia non est forma corporis celestis dans sibi esse secundum mentem Phylosophi, sed dicitur forma eius quia per ipsam dicitur intelligere, appetere et se movere.

(...) Et videte aliqui mirantur : si intellectus est separatus a nobis cum species que est actu intelligibilis habeat esse in intellectu, tunc nos non dicemur formaliter intelligere per intellectum quia intellectio est in aliquo separato a nobis. Sed istud provenit ex falsa ymaginatione quia intentio ymaginata que est in nobis quando actu fit intellecta ab intellectu agente non exit extra nos, eo quod ipsa non requirit locum. Et ideo non est ymaginandum, dato quod intellectus sit separatus secundum substantiam a nobis, quod vadat ad intelligendum supra celum, sed species ista non exit extra nos quando fit intellecta, eo quod abstractio ista fit in nobis et non extra nos et etiam in instanti sicut fit abstractio, ita intellectus possibilis intelligit, dato quod sit separatus secundum substantiam a nobis, non intelligit extra nos, ymmo intelligit in nobis. Et ideo formaliter per ipsum dicimus intelligere.

Et mirabile est de istis, quia saltem aliqui teologi concedunt et non est contra fidem credendum de intellectu agente quod sit separatus secundum substantiam a nobis et tamen manifestum est quod abstractio eius fit in nobis et sic fit in nobis quod per ipsum dicimus abstrahere. Ergo quare impossibile est, dato quod intellectus possibilis sit separatus, quod nos dicamur intelligere per ipsum formaliter ? Cum species fiat actu intellecta in nobis et non exeat <extra> nos, nullum inconveniens est et isto modo intellexit Commentator cum dixit quod intellectus unitur nobis per speciem intelligibilem que habet duplex esse : unum esse habet in intellectu et aliud esse habet in ymaginatione.

Et non debet deduci hoc ad intentionem eius sicut quidam deducunt. Dicit enim Egidius quod Commentator ideo dicit quod nos dicebamur intelligere per intellectum et quod intellectus uniebatur nobis quia species intelligibilis eadem est que habet esse in intellectu et in ymaginatione ; quia ergo eadem est species, ideo intellectus per speciem unitur nobis. Sed ipse solvit hoc et dicit quod licet sit eadem, tamen habet esse alio et alio modo et ideo propter hoc non diceremur intelligere formaliter. Sed ipse male deducit eius verba. Sed quia non intendit Commentator sic deducere quia bene posset instari contra

48 et] *in marg.* 55 ista] fit *add. sed exp.*

43 Aristotelem] *Metaphysica*, XII, 7, 1072a 25 - 1072 b 5. 44 Thomas] *De unitate intellectus*, 4, § 83 60 teologi] Cf. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, 4, § 83 66 Commentator] *In De anima*, III, comm. 5, p. 400, l. 379-390. 70 Egidius] *De plurificatione intellectus*, Venezia 1500 (reimpr. Frankfurt a.M. 1982), f. 91rb corrigé avec Egidio Romano, *De plurificatione intellectus possibilis*, B.H. Barracco (éd.), Roma, Fratelli Bocca Editori, 1957, p. 18.

dicta sua ut ipse instat et adhuc est magna dubitatio : utrum eadem sit illa species que est in intellectu et illa que est in ymaginatione.

Sed debet deduci illo modo quo dictum est et tunc apparet qualiter intellectus unitur nobis sic quod per ipsum nos dicimus formaliter intelligere. Quia ergo intellectus unitur nobis, ut ex dictis apparet, per partem ymaginativam, et intelligo per ymaginationem omnem virtutem intrinsecam sensitivam non quod statim a principio generationis vigeat in nobis propter malam moliciem instrumenti. Hinc est quod non statim unitur nobis sicut fit de corpore celesti, sed hoc est forte circa quintum annum. Nam circa quintum annum dicit Phylosophus in *De animalibus* quod pueri incipiunt divinare et dicitur intellectus in eis divinare quia intellectus quasi in eis non intelligit cum discursu eo quod in eis non est multus discursus. In discursu autem maxime constat error et falsitas et ideo intellectus in eis non sic intelligit falsa propter quod dicuntur divinare.

Hoc ergo est in generali positio Averroys de unitate intellectus possiblis nobiscum.

Ces exemples suffisent pour montrer que les auteurs du début du XIV^e^ siècle commencent des polémiques au sujet de la juste interprétation de la pensée d'Averroès ; il y est également manifeste, que le Cordouan était cité en tant que philosophe, et non seulement en tant que commentateur d'Aristote. Jean de Jandun commente le *De substantia orbis*, et son contemporain, le très souvent oublié Urbanus Bononiensis, commente le commentaire d'Averroès à la *Physique* d'Aristote[19]. D'ailleurs, Urbanus est nommé par ses contemporains *Doctor Averroista* ou Urbanus Averroista (deux occurrences supplémentaires du mot *averroista* pour les amoureux des statistiques). Il ne faut pas attendre la Renaissance pour voir surgir ce genre de débat et trouver ces attitudes envers Averroès[20].

2. L'importance des citations

Une autre manière de comprendre à quel point les auteurs avant la Renaissance prenaient très sérieusement Averroès, c'est d'étudier sa présence réelle dans

19. Sur Urbanus voir l'excellent article de Ch. Ermatinger, *Urbanus Averroista and some early fourteenth century philosophers*, dans *Manuscripta* 11 (1967), p. 3–38. Plus récemment voir H. Schmieja, *Urbanus Averroista und die mittelalterlichen Handschriften des Physikkommentars von Averroes*, dans *Bulletin de philosophie médiévale* 42 (2000), p. 133–153.
20. D.N. Hasse note que les débats de la Renaissance « clearly indicates that Averroes was taken very seriously not only as a commentator, but as a philosopher » (Hasse, *Averroica secta*, p. 331).

les textes et notamment à partir des citations explicites chez des auteurs qui ne comptent pas parmi ses sectateurs.

Nous avons effectué ce genre d'étude pour l'œuvre de Dietrich de Freiberg[21] et nous avons constaté qu'il cite Averroès pour éclaircir le texte d'Aristote 65 fois sur un total de 138 occurrences, ce qui représente ca. 47% ; autrement dit, plus de la moitié des occurrences du nom d'Averroès est faite pour des doctrines qui sont propres au Cordouan et non pas pour ses interprétations du texte du Stagirite. Ajoutons encore qu'Averroès est la troisième autorité le plus souvent citée dans l'œuvre de Dietrich, après Aristote et Augustin, loin devant ce qu'on a toujours considéré ses sources majeures : le *Liber de causis* (99 occurrences) et Proclus (67 occurrences).

F. Caldera a mené une analyse similaire sur la présence d'Averroès dans le *Commentaire sur les Sentences* de Guillaume de la Mare[22]. Elle montre que celui-ci le cite pour trois grands thèmes : théologie, psychologie et cosmologie. Il est manifestement intéressant de constater que Guillaume se sert d'Averroès pour démontrer la nécessité du monothéisme chrétien ou dans les questions sur les attributs divins. En ce qui concerne la constitution ontologique des substances spirituelles, F. Caldera observe[23] que Guillaume associe les Saints et Averroès contre Thomas (« sed hoc est contra sanctos et contra Commentatorem »). La polémique de Guillaume se déroule donc sous la forme d'un antithomisme d'inspiration averroïste, une forme d'opposition au maître dominicain qui mérite d'être comparée aux autres manifestations antithomistes médiévales. Les thèmes cosmologiques (le ciel empyrée et le mouvement des astres) sont traités par Guillaume de la Mare en faisant appel au Cordouan qu'il accepte, parfois, au détriment de Bonaventure ou d'Augustin[24]. L'étude de tous ces aspects représente la preuve irréfutable que Guillaume considère Averroès comme une véritable autorité philosophique à laquelle il recourt pour nombre de ses thèses, bien que les questions dangereuses (l'unicité de l'intellect etc.) soient rejetées. Pour Guillaume de la Mare et pour Dietrich de Freiberg, et pour d'autres encore, « Averroès est sûrement un philosophe d'envergure qui doit être apprécié comme tel, et non

21. D. Calma, *Le poids de la citation. Etude sur les sources arabes et grecques dans l'œuvre de Dietrich de Freiberg*, Fribourg, Academic Press, 2010.

22. F. Caldera, *La source inattendue d'un 'neo-augustinien' : Averroès dans le Commentaire sur les Sentences de Guillaume de la Mare*, dans Brenet (éd.), *Averroès et les averroïsmes*, p. 275-298. Voir également E. Michael, *Averroes and the Plurality of Forms*, dans *Franciscan Studies* 92 (1992), p. 155–182. G.J. McAeer, *Augustinian Interpretations of Averroes with Respect to the Status of Prime Matter*, dans *Modern Schoolman* 73 (1996), p. 159–172.

23. Caldera, *La source inattendue*, p. 295.

24. *Ibid.*, p. 291sq.

pas seulement comme exégète des textes d'Aristote »[25].

Une conclusion à laquelle nous souscrivons entièrement ; mais pour lui donner encore plus de poids et en finir avec le préjugé que les latins n'ont pour Averroès qu'un intérêt secondaire, le considérant uniquement comme commentateur d'Aristote, il faudrait multiplier les analyses des citations explicites du Cordouan ; sur la base d'un tel support solide, la dette philosophique des latins envers lui sera encore plus manifeste. Parallèlement, il faudrait dynamiser la recherche sur l'averroïsme : publier des textes inédits, comprendre l'importance des méthodes nouvelles ou moins usitées (par exemple, l'analyse des citations explicites ou implicites), trouver de nouvelles interrogations philosophiques et historiques. Et avant toute chose il est grand temps d'éditer des célébrités averroïstes, comme Jean de Jandun (les manuscrits de ses œuvres ne disposent encore d'aucune étude codicologique et ses textes ne connaissent aucune édition philologique) ou Siger de Brabant (la moitié de ses textes sont encore inédits), sans parler des auteurs moins connus, comme Antoine de Parme. Le seul moyen d'éviter la paresse philosophique et la parésie des préjugés est de multiplier les efforts philologiques et historiques vers la nouveauté.

25. *Ibid.*, p. 296.

II. L'AVERROÏSME PARISIEN

A. Le manuscrit Paris, BnF, lat. 16297

Préambule

Le manuscrit Paris, BnF, lat. 16297 est l'un des manuscrits les plus célèbres de la fin du XIII^e^ siècle ; il contient bon nombre des textes écrits par des auteurs considérés averroïstes tels que Siger de Brabant et Boèce de Dacie ; en outre, il contient plusieurs ouvrages composés dans le milieu parisien du dernier quart du XIII^e^ siècle (Thomas d'Aquin, Godefroid de Fontaines, Henri de Gand). Il a récemment fait l'objet de deux travaux notables tant par leur taille que par les conclusions proposées[1] ; une étude, comme la nôtre, sur l'averroïsme latin parisien doit en tenir compte, d'autant plus que dans le chapitre suivant nous discuterons en détail un texte contenu dans ce manuscrit. Les remarques techniques sur la composition matérielle du manuscrit qui se trouvent dans la première partie de ce chapitre ont été effectuées directement sur le codex. Elles nous semblent, sous beaucoup d'aspects, utiles pour divers raisons historiques et philosophiques : de la chronologie du manuscrit dépend la datation de plusieurs ouvrages composés par des auteurs actifs à Paris dans les années 1270-1274, comme Siger de Brabant et Boèce de Dacie ; et la chronologie est déterminée aussi bien par des éléments techniques (composition des cahiers, signes marginaux, changements d'encre et de plume etc.) que par des textes attribués (à tort) à des auteurs enseignant à Paris entre 1274 et 1280.

Les observations des pages suivantes sont suscitées par la lecture des travaux mentionnés ; elles peuvent donc donner l'impression d'un long compte-rendu et, d'une certaine manière, cela est vrai ; en effet, nous ne voulons pas faire une nouvelle description de tout le manuscrit, mais en présentant plusieurs points de la description proposée R. Wielockx et A. Aiello nous voulons attirer l'attention sur des aspects discutables. Nous devons cependant dire, dès le début, que les examens menés par R. Wielockx

1. R. Wielockx, A. Aiello, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario. Le autografe 'Notule de scientia theologie' et la chronologia del Ms. Paris BnF Lat. 16297*, Turnhout, Brepols, 2009 ; *Boethii Daci Quaestiones super librum de anima I-II*, R. Wielockx (éd.), avec G. Fioravanti (éd.), *Anonymi Boethio Daco usi Quaestiones Metaphysicae*, Copenhague, University Press of Southern Denmark, 2009.

et A. Aiello, et qui sont d'ordre philologique, paléographique et historique (identification des mains, les rapports entre les manuscrits légués par Godefroid à la Sorbonne, la composition des manuscrits etc.), représentent l'acquis majeur de leur travail minutieux.

Une nouvelle datation ?

Remarques sur R. Wielockx, A. Aiello, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario. Le autografe 'Notule de scientia theologie' et la chronologia del Ms. Paris BnF Lat. 16297*, Turnhout, Brepols, 2009

L'édition proprement dite a un peu plus de 11 pages, les autres 343 pages du livre contiennent, dans l'ordre : une courte introduction sur l'édition, une traduction en italien du texte latin, et une longue étude sur le manuscrit 16297. Selon le modèle adopté pour l'*Apologia* de Gilles de Rome[1], le texte latin fournit l'occasion de mettre en avant, avec l'analyse du manuscrit, des données philologiques et historiques de première importance. L'édition latine a comme objet trois *Notulae*, allant de deux à cinq pages imprimées ; elles sont écrites de la main de Godefroid de Fontaines et il en est probablement l'auteur. Jusqu'à présent elles étaient considérées par B. Hauréau, P. Glorieux et J.J. Duin comme des « notes illisibles du XV^{e} siècle ». Les thèmes principaux des trois notules sont : le sujet de la théologie et la théologie comme science.

I.1) La démonstration d'Aiello et Wielockx concernant l'authenticité des *Notules* ne fait pas l'objet de cette étude. Il nous semble pourtant nécessaire de souligner qu'ils considèrent certaines formules comme étant propres à Godefroid de Fontaines et utilisent cet argument pour prouver l'authenticité des *Notulae*. Voici les « expressions distinctives » dont il est question :

1) *Scientia theologiae* – qui serait une « espressione tecnica in cui il termine 'theologie' ha il valore restrittivo proprio al genitivo determinativo o di definizione. La formula 'scientia theologie', infatti, esprime sinteticamente la concezione goffrediana secondo cui la teologia rappresenta una forma

1. R. Wielockx, *Aegidii Romani Opera Omnia, III.1 : Apologia. Edition et commentaire*, Olschki, Firenze, 1985.

specificamente differente nell'ambito del genere delle scienze. (…) L'espressione 'scientia theologie' è dunque equipollente ad altre locuzioni goffrediane che intendono definire la peculiarità della teologia, ossia il titolo davvero speciale per il quale la teologia può essere detta scienza » (p. 192sq.). Aiello et Wielockx trouvent deux occurrences de l'expression dans l'*Index thomisticus* et ils s'efforcent de montrer, d'une part, que ce moteur de recherche utilise des mauvaises éditions ; et, d'autre part, que Godefroid ne pouvait pas s'inspirer de Thomas qui utilise l'expression sans lui donner du poids, alors que Godefroid s'en sert beaucoup et « questo binomio diviene una vera e propria locuzione tecnica abituale » (p. 199).

La formule apparaît pourtant chez plusieurs autres auteurs qu'Aiello et Wielockx ne mentionnent pas. Le livre en deux volumes de L. Sileo porte sur ce même sujet : *Teoria della scienza teologica. 'Quaestio de scientia theologiae' di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)* (Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1984). L'ouvrage est connu et cité par Aiello et Wielockx mais à une autre occasion, lorsqu'ils traitent (p. 175) la question de la subalternation de la théologie à la *scientia Dei*. Il aurait été important, nous semble-t-il, de montrer en quoi l'usage de Godefroid est, par rapport à ces auteurs, original ; de même, il aurait été important de comprendre quelle est la fortune de cette formule qui apparaît dans la première moitié du XIII^{e} et qui apparaît encore sous la plume (au sens propre ou figuré) de Godefroid.

2) L'usage des termes *proportio – improportio* dans un contexte lié à la théologie n'est pas propre à Godefroid de Fontaines (p. 202sq.) : on consultera avec profit d'autres occurrences dans *Library of Latin Texts* (sur le site de BREPOLiS).

3) L'expression *in fidem (articulos fidei) reduci* se lit dans les *Notulae*, mais elle ne se trouve pas dans d'autres œuvres de Godefroid ; en tout cas, Aiello et Wielockx n'en font pas mention (p. 203sq.). Godefroid utilise « in principia … reducere/resoluere » que l'on trouve des dizaines de fois chez de nombreux auteurs de la même *Library of Latin Texts*. Il nous semble qu'il n'y aucune raison de la considérer propre à Godefroid.

4) Les expressions *aliqualis evidentia*, *certitudo evidentiae* et *certitudo adhesionis* se ne sont pas très courantes, mais elles apparaissent dans le syllabus d'Etienne Tempier ; elles ne sont donc pas propres à Godefroid :

> 151. Quod ad hoc, quod homo habeat aliquam certitudinem alicuius conclusionis oportet, quod sit fundatus super principia per se nota. – Error, quia generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhesionis loquitur.[2]

2. D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999.

Enfin, un dernier point que nous voulons noter, sans insister, à propos de l'argumentation en faveur de l'authenticité : Aiello et Wielockx voient dans ces *Notulae* des sources implicites là où, à nos yeux, elles sont absentes ; ils citent la phrase suivante (p. 212) qui provient de la *Notula* III :

> quedam vero sunt res immateriales et simplices, non in genere, secundum Philosophum quantum ad omnes substantias separatas, *vel saltem ita est de Deo*, qui nec diffinibilis et in quo non est ponere proprietatem vel operationem realiter ab ipso differentem.

Aiello et Wielockx soulignent les mots : *vel saltem ita est de Deo* et considèrent ces mots une « allusione » et « un riferimento implicito » à Boèce de Dacie qui est cité avec les lignes suivantes de son commentaire aux *Topiques* :

> ... dicendum, quod scientia et voluntas in intelligentia separata non est accidens, sed est sua substantia accepta in relatione ad diversa.

Il est très difficile de comprendre pourquoi une expression qui dit « au moins cela est ainsi en ce qui concerne Dieu » peut être une référence implicite à Boèce qui ne parle pas explicitement de Dieu, mais, d'une manière générale, des substances séparées. Pour donner plus de poids à leur argumentation, Aiello et Wielockx citent aussi un fragment du *Quodlibet* VII (q. 7) de Godefroid :

> Sed, quia non videtur conveniens ponere angelos omnino extra genus, quia hoc videtur soli Deo convenire eo quod ratione suae actualitatis penitus omnem potentialitatem et limitationem omnem excludit, quia etiam non ponimus angelos esse substantias tantae actualitatis et simplicitatis sicut ponebant philosophi substantias separatas quas omnes quasi quosdam deos ponere videbantur, ideo sunt a nobis angeli aliquo modo in genere collocandi.

La *Notula* dit : dans les substances immatérielles, au moins dans le cas de Dieu, laissant entendre que dans le cas des autres substances séparées aussi, il existe une identité entre la propriété et l'opération et que ces substances immatérielles ne sont pas dans le genre (*sunt res immateriales non in genere*). Godefroid dit le contraire : il rejette l'idée que les anges, que certaines philosophes identifient aux substances séparées, sont *extra genus* parce que cela convient uniquement à Dieu (*hoc videtur soli Deo convenire*). En outre, dans le texte de Godefroid il n'est pas question de l'identité entre substance et opération, mais il dit seulement que dans Dieu uniquement on ne peut pas concevoir de la puissance et de la limitation en raison de son

actualité. Chez Godefroid et dans la *Notula* on a deux thèmes différents ; ce qui leur est commun c'est la question de l'*extra genus* que Godefroid attribue uniquement à Dieu, alors que Boèce l'attribue aux substances séparées sans faire mention de Dieu, et la *Notula* l'attribue aussi bien à Dieu qu'aux autres substances séparées (en tout cas, la *Notula* ne l'attribue pas uniquement à Dieu). La *Notula* soutient donc une thèse qui n'est ni celle de Boèce et ni celle de Godefroid ; il n'y a aucune coïncidence doctrinale entre la *Notula* et ce *Quodlibet* de Godefroid, bien au contraire. Une analyse plus détaillée des arguments en faveur de la paternité des trois *Notulae* sera de grand profit.

I.2) Revenons au manuscrit 16297. Selon Aiello et Wielockx, le codex garde aujourd'hui la même composition qu'il avait à la mort de Godefroid, à l'exception de quelques cahiers ajoutés postérieurement (p. 48sq.). Dans leur argumentation, Aiello et Wielockx distinguent entre deux mots « fascicolo » (fascicule) et « quaderno » (cahier), distinction que nous reprenons ici parce qu'elle est importante. Le cahier est ainsi défini : « un *quaderno* (...) è un insieme di bifogli inseriti gli uni negli altri lungo la piega mediana e legati insieme da un filo di cucitura ». Le fascicule « è una tipica sequenza di 'quaderni' che, codicologicamente, si distingue dai suoi 'quaderni' per un elemento invariabile della sua segnatura e per la sua cucitura integrativa ; dal punto di vista del contenuto, racchiude rispetto al quaderno un maggior numero di documenti caratterizzati da una certa omogeneità » (p. 10).

Pour faciliter la compréhension de nos remarques, nous reproduisons sur la *planche 1* la liste des fascicules donnée par Aiello et Wielockx.

Aiello et Wielockx délimitent les fascicules en utilisant deux méthodes : (1) ils déterminent les signes plus ou moins visibles sur les cahiers qui sont les marqueurs du regroupement (p. 51sq.) et (2) ils déduisent trois règles concernant la fin des fascicules à partir des caractéristiques du dernier cahier (p. 54sq.).

(1) Les marqueurs sur les cahiers sont des signes rectilignes, des cercles, des lettres seules ou accompagnées d'autres signes (+, tirés etc.) qui se trouvent d'une manière régulière sur les folios de la première moitié d'un cahier ; plusieurs cahiers portant des signes communs (sur chaque folio soit le même signe soit des signes différents mais qui ont quelque chose en commun) sont groupés par Aiello et Wielockx dans un fascicule. Les trois derniers cahiers, autrement dit les fascicules VI et VII, posent des difficultés. Ainsi, le premier cahier (ff. 233-240) du fascicule VI a les signes suivants (dans l'ordre de leur apparition sur les folios) : « d, d, d, d » et « a, b, c, d » ; le deuxième cahier (ff. 241-252) de ce même fascicule a les signes « ~oc, ~od, ~oe, ~of ». Les signes du premier et du second cahier n'ont pas un élément répétitif commun ; pourtant,

Aiello et Wielockx disent (p. 53, n.21) : « segni tondenggianti distinguono i quaderni del fascicolo VI (ff. 233-240, 241-252) ». Ces « segni tondenggianti » qui se trouvent uniquement sur le second cahier du fascicule VI ne se trouvent sur aucun autre cahier du manuscrit ; en revanche, le « o » répétitif caractérise le fascicule IV qui a sur les cahiers respectivement « bo, co, do », « o, oo, ooo, oooo » et « ~~o~~, ~~oo~~ ». Aiello et Wielockx remarquent à propos du fascicule IV (p. 53, n. 21) : « il segno 'o', distingue i quaderni del fascicolo IV (ff. 167-178, 179-190, 191-202, 203-214, 215-226, 227-232) ». Il est évident qu'il y a plus de rapport entre le second cahier du fascicule VI et les cahiers du fascicule IV qu'avec le premier cahier du fascicule VI. On pourrait supposer qu'ils se trouvent éloigné l'un de l'autre, dans leur état actuel, suite à une erreur de reliure. En considérant la règle de la similitude des signes, il n'y a aucun élément codicologique pour mettre dans un même fascicule ces deux cahiers. Une dernière précision est nécessaire : il arrive que dans un seul fascicule l'on trouve des signes différents, comme dans le cas du fascicule V qui a d'une part des lignes verticales, horizontale et formant un angle (|=, |< etc.) et d'autre part des lettres à moitié encadrées de lignes perpendiculaires (⌜a, ⌞a etc.). Les cahiers sont considérés dans un même fascicule parce qu'un même texte commence sur un cahier portant certaines signes et continue sur un autre cahier qui porte d'autres signes. C'est le cas du *De regulis theologiae* d'Alain de Lille qui se commence dans un cahier (ff. 179-190) avec les signes des lignes barrés et continue sur un autre cahier (ff. 191-202) avec les signes des lettres encadrés. Or dans le cas du fascicule VI, les cahiers ayant des signes différents n'ont pas un texte qui se continue ; de ce point de vue aussi, il n'y a aucune raison de les considérer dans un même fascicule.

Le dernier cahier du manuscrit est dénommé improprement « fascicule » (en l'occurrence fascicule VII) : ce terme, selon la définition donnée par Aiello et Wielockx, correspond à une « sequenza di 'quaderni' ». D'un point de vue codicologique on a un cahier, non pas un fascicule. En plus, étant donné que ce « fascicule » a un seul cahier, l'argumentation concernant la similitude des signes n'a aucun intérêt : « la barratura distingue, infine, il quaderno ai ff. 253–264 » (p. 53, n. 21).

Ils disent ensuite à propos de ces signes :

> Al f. 78r la mano G evita chiaramente di coprire con la scrittura la segnatura del foglio, mentre al f. 83r la mano G non può fare altro che coprire parzialmente la segnatura ; in questi casi, dunque, la segnatura è stata certamente apposta prima della copia del testo di piena pagina. Nell'ultimo quaderno invece, è possible constatare il caso inverso : al f. 254r e al f. 257r la segnatura è apposta in un luogo diverso da

> quello abituale per la semplice ragione che la mano G ha già occupato completamente l'angolo inferiore destro (p. 53, n. 22).

Le signe *a*| du f. 77r est à environ 5 mm de la marge, alors que le signe b| du f. 78r est à 1 mm de la marge ; nous ne serons pas aussi certains que c'est le texte de Godefroid qui évite le signe ou si c'est le signe qui évite le texte. D'ailleurs, le signe est exactement dans l'espace blanc qui existe entre l'abréviation du mot « oportet » et la marge : au-dessus et au-dessous les mots vont très près de la marge du folio ; et il ne pouvait pas être mis plus vers l'intérieur du manuscrit, à environ 5 mm de la marge, comme le premier signe du cahier et comme les signes qui le précèdent (ff. 69r-73r, 61r-64r etc.) parce que l'espace de la ligne est rempli par des mots. À l'endroit où il est placé, le signe du f. 78r a l'unique place possible.

Aiello et Wielockx ont raison d'affirmer que le texte du f. 83 est écrit sur le signe du fascicule ; ceci est le seul indice que le cahier avec les ff. 81-88 portait les signes avant le texte. Dans le cas du fascicule VII, le texte a été écrit après les signes ; pour le cahier avec les ff. 77-80, la situation est plutôt discutable.

Le dernier cahier du fascicule VI présente encore des particularités : au f. 242r dans la marge inférieure droite, à l'endroit habituel des signes, on aperçoit quelques traces d'écriture, comme un *3*| ; au f. 244r on distingue clairement deux signes : *-od*, tout en bas, et ƀ, juste au-dessus du premier signe et très semblable au signe qui se trouve au f. 254r (du fascicule VII). On a l'impression que certains folios du dernier cahier du fascicule VI étaient à un moment destinés à d'autres cahiers et/ou d'autres fascicules. Un cas similaire est signalé par Aiello et Wielockx (p. 52) pour le cahier I, ff. 25-33 : ils indiquent que l'on observe au f. 25r et au f. 28r, à l'endroit habituel, marge inférieure droite, des lignes horizontales coupées d'un trait vertical : une ligne horizontale coupée d'une ligne verticale pour le premier folio du cahier (f. 25r) et trois lignes horizontales coupées d'une ligne verticale pour le troisième folio (f. 28r). On observe aussi au f. 27r le même type de marque, avec deux lignes horizontales. Ce système des signes est utilisé pour de bon pour les ff. 167-190.

Les ff. 25-32 ont les signes vers le milieu de la page, à l'encre bleu ; toutes les autres signes sont à la mine de plomb. Aiello et Wielockx considèrent (p. 80-81) qu'ils sont tracés avec la même encre bleue qui a servi à orner les capitales. Uniquement les ff. 167-190 ont encore des signes vers le milieu de la page, mais ils sont à la mine de plomb. On a déjà noté une similitude pour les signes qui sont vers le milieu de la page : ils ont le même système composé des lignes horizontales superposées et coupées d'un trait vertical que les ff. 25-32 ont eu originairement ; tous les autres signes de tous les cahiers comportent des

lettres en diverses combinaisons (à l'exception des ff. 37-44 qui ont des lignes parallèles) et dans la marge inférieure droite du folio.

(2) Les trois règles qui aident Aiello est Wielockx à délimiter les fascicules sont (p. 54sq.) :

> (i) l'ultimo quaderno dei fascicoli del *cod. P* è o di un formato più piccolo (come nel caso dei fascicoli I, II, III, IV, V) o di una pergamena di qualità inferiore, per la presenza di lesioni e buchi (come si può osservare nell'ultimo quaderno dei fascicoli I e VI).
> (ii) l'ultimo quaderno dei fascicoli del *cod. P* ha, nella maggior parte dei casi, l'aspetto di un allegato, in quanto comprende un numero inferiore di fogli. È il caso dei fascicoli I, III, IV, V.
> (iii) infine, si può constatare che tutte le parti terminali d'ogni singolo fascicolo sono rimaste originariamente bianche.

On note en premier lieu que la deuxième règle concerne quatre des septs fascicules. La première règle comporte une exception omise par Aiello et Wielockx : le fascicule III. Le dernier cahier de ce fascicule, ff. 139-142, et l'avant-dernier cahier, ff. 143-146, ont chacun des folios de 23,6 cm, tandis que les autres cahiers des folios de 23,8 cm, une différence négligeable. Le dernier cahier n'a des folios plus petits ni que l'avant dernier cahier ni que les autres cahiers. La qualité de ce dernier cahier n'est pas plus mauvaise que celle de l'avant-dernier. La première règle vise donc seulement les cahiers I, II, IV et V.

Le même fascicule VI qui posait des difficultés en ce qui concerne « la règle des signes » fait exception aussi aux « règles des derniers cahiers » : le dernier cahier a des folios plus grands (23,2 cm) que le premier (21,8 cm) ; le dernier cahier a un nombre de folios supérieur au premier cahier. Les folios du dernier cahier du fascicule VI sont de la même qualité et de la même taille que les folios du fascicule VII. En outre, le dernier cahier du fascicule VI et le fascicule VII présentent le même type d'alternance des folios de grande taille (23,3 cm – ff. 241, 242, respectivement 22,8 cm – f. 253) avec des folios plus petits ayant de 19,3cm à 22,2 cm (ff. 246, 247, respectivement ff. 256, 257). Le premier cahier du fascicule VI présente beaucoup de similarités avec les trois premiers cahiers du manuscrit (reliés probablement après l'entrée du codex à la bibliothèque de la Sorbonne) : ce sont les seuls cahiers dans le manuscrit qui ont des folios de 21,5 cm ; en outre, l'écriture très régulière sur deux colonnes (des mains distinctes) compte 38-39 lignes par colonne (jusqu'au f. 22v).

L'argument que le dernier cahier du fascicule VI est « un allegato non perché possieda un numero inferiore di fogli, ma in ragione della qualità più modesta della sua pergamena, per il fatto che ha raccolto in quattro momenti i quattro testi in esso abbreviati e perché, originariamente, gli ultimi due fogli sono

rimasti interamente bianchi », n'est valable que partiellement : le premier cahier de ce fascicule VI a les folios 238rb (plus de trois-quart de la colonne), 238vb, 239r-v, 240r-v blancs. Il peut aussi être considéré un « allegato » en raison des folios blancs. Les règles (i) et (ii) ne s'appliquent pas ; la règle (iii) est valable aussi bien pour le premier cahier que pour le dernier. En considérant ces trois règles « du dernier cahier », il n'y a aucun élément codicologique pour considérer les deux cahiers, ff. 233-240 et 241-252, dans le même fascicule VI.

Le soi disant « fascicule VII » formé d'un seul cahier ne correspond à aucune de ces trois dernières règles.

En faisant le point, le fascicule VI et le fascicule VII se dérobent aussi bien à la « règle des signes » qu'à la « règle du dernier cahier ». D'un point de vue matériel, en regardant uniquement la composition du manuscrit, il faut parler non pas de fascicules VI et VII, mais de trois cahiers reliés ensemble avec cinq autres fascicules. Cependant, pour ne pas compliquer notre discussion et pour faciliter la comparaison avec l'argumentation d'Aiello et Wielockx, nous allons adopter leur vocabulaire et utiliser les expressions « fascicule VI » et « fascicule VII ».

I.3) Les deux chercheurs soutiennent (p. 57) que le manuscrit a été constitué progressivement et qu'il est probablement resté pendant une longue période sans reliure ; les cahiers ont probablement été reliés lorsqu'ils sont rentrés dans la bibliothèque de la Sorbonne :

> Inoltre, con buona probabilità, il codice rimase per lungo tempo senza una vera legatura, cioè rimase per lungo temp al semplice stato di brossura. Va da sè che la brossura si presta bene ad una costituzione progressiva.

Ils disent que l'ordre actuel des cahiers est l'ordre donné par Godefroid durant sa vie (p. 58-60). Ils notent que les fascicules II, III, IV, V posent certains problèmes, alors que les fascicules I, VI et VII ne posent pas de problème (I est le premier, VI et VII seraient les derniers).

Pour mieux comprendre l'enjeu de cette remarque, nous devenos revenir sur les signes des fascicules et la citation d'Aiello et Wielockx donnée auparavant ; ils y notent que dans deux cas, f. 78r et 83r, les signes ont été posé avant l'écriture du texte ; les signes du fascicule VII, en revanche, ont été posés après l'écriture du texte. On a donc deux moment différents de composition : les premiers fascicules ont été préparés avant le fascicule VII. Comme le fascicule VI pose beaucoup de problème d'ordre codicologique, il aurait été plus approprié d'expliquer l'ordre des trois derniers cahiers du codex par

rapport aux autres parce qu'il n'y a aucun élément pour soutenir que le premier cahier du fascicule VI a été composé avant le dernier cahier du manuscrit.

Aiello et Wielockx envisagent seulement trois possibilités : les fascicules qui leur posent problème ont été composés soit dans l'ordre II, III, IV, V, soit dans l'ordre II, V, IV, III, soit dans l'ordre IV, V, II, III. La variante la plus probable, retenue par Aiello et Wielockx, est la première, donc l'ordre actuel des fascicules est l'ordre originaire. Ils considèrent que les signes des fascicules étaient nécessaires pour la constitution du manuscrit en présentant l'argument suivant :

> Nei quaderni dei fascicoli II et III, ad esempio, la coincidenza del formato e l'identità stessa della mano G, avrebbe potuto far sì che si confondesse un quaderno del fascicolo II con una parte del fascicolo III o viceversa. Era dunque necessario distinguere i quaderni dei due fascicoli con segnature che evitassero ogni confusione. Un medesimo discorso è valido anche per i fascicoli VI e VII, assai somigliati in ragione della qualità inferiore della loro pergamena e per l'identità della mano. (p. 57)

Nous avons déjà montré toutes les difficultés qui existent avec les fascicules VI et VII : on ne peut en aucun cas soutenir que les signes étaient nécessaires pour distinguer un fascicule d'un autre parce qu'il est impossible de parler d'un fascicule VI. Les cahiers à l'intérieur du fascicule VI se distinguent par les signes, il ne faut pas les considérer dans un même groupe. Enfin, la question se pose de savoir lesquels ont été constitués simultanément ou dans un bref laps de temps.

L'aspect le plus délicat du problème, sur lequel nous allons revenir, est la copie des *Theoremata de Corpore Christi* qui commence à la fin du fascicule III et continue au début du fascicule VII ; ces deux parties ont été constituées avant les fascicules IV, V et VI (*voir planches 2 et 3*).

I.4) Si les fascicules ont été composés en ordre chronologique, qui est l'ordre actuel du manuscrit, il faut déterminer leur date de composition pour préciser la période durant laquelle l'ensemble a été constitué.

Il est évident qu'une telle démarche dépend en premier lieu de la datation du fascicule I, le premier qui aurait été composé. Aiello et Wielockx déterminent cette date en fonction d'une note qui se lit en bas des folios 50v-51r (*voir planche 4*), le texte principal étant le *Quodlibet* IV de Thomas d'Aquin ; elle est écrite par Godefroid de Fontaines qui fait aussi des corrections en marge du texte de base. Ils disent, à juste titre, que la note a été écrite après la composition du texte et qu'il faut déterminer quand cela est arrivé ; ils la transcrivent et la discutent d'un point de vue codicologique et historique. Ils

considèrent que cette note provient d'un cours perdu d'Henri de Gand ; nous allons revenir sur cet aspect. Pour le moment, nous lisons (p. 134) :

> Dal momento che, proprio al f. 50v, si può osservare che Goffredo interviene per correggere il testo della mano 2 (i.e. – la main qui écrit le texte de base), è naturale accostare l'estratto del *Quodlibet* I di Enrico di Gand al lavoro di correzione di Goffredo. Ora, poiché tale lavoro costituisce il solo intervento di correzione continua nella copia, è senza dubbio contemporaneo o leggermente posteriore alla realizzazione della copia.

Le jugement est beaucoup trop rapide. On distingue plusieurs encres et plusieurs plumes pour plusieurs corrections marginales faites par Godefroid : les corrections des ff. 44v, 46r, 46v (*voir planche 4*), 47r, 47v, 48r etc. sont faites avec une plume épaisse et une encre très foncée, noirâtre ; les corrections des ff. 39v, 40v (*voir planche 4*) etc. sont faites avec une plume plus fine et une encre moins foncée, brunâtre. Il faut donc supposer au moins deux étapes de correction du texte de base. La note du bas des ff. 50v-51r est écrite avec une troisième plume, très fine, et une troisième encre, moins foncée, que celle des corrections. Une autre note infrapaginale, au f. 42v, est écrite avec une encre et une plume différentes de celle des ff. 50v-51r. Godefroid est donc revenu sur le texte de Thomas plusieurs fois, avec des buts différents : pour le corriger et recorriger (en fonction des diverses copies qu'il a pu se procurer) et pour ajouter des observations et notes. Aiello et Wielockx, ailleurs très minutieux, ne notent pas ces différences qui attestent clairement que les diverses corrections marginales et la note sur les ff. 50v-51r ne sont pas faites au même moment. Si l'on peut supposer que les corrections ont été faites au même moment ou peu après la copie du texte de base, il est impossible de préciser si la note infrapaginale a été ajoutée deux jours, trois mois ou cinq ans après les corrections. Aucun élément codicologique ne permet de dire avec Aiello et Wielockx que cet ajout « è senza dubbio contemporaneo o leggeremente posteriore alla realizzazione della copia ». Les éléments historiques évoqués pour cette datation sont aussi très fragiles.

Les deux chercheurs considèrent que le texte de la note présente des similitudes avec le *Quodl.* I, q. 4 d'Henri de Gand, mais ils ne donnent malheureusement pas un tableau comparatif en se contentant seulement d'une liste des lieux parallèles (p. 89). Ils essaient ainsi de prouver que (1) la note représente une *reportatio* de Godefroid d'un cours d'Henri, et que (2) ces lignes sont le seul témoin de ce cours et qu'elles attestent une évolution en trois étapes au sujet de la doctrine des formes substantielles, dont Simon de Brion serait responsable (p. 92).

Essayer de démontrer à partir de ces quelques lignes anonymes, ajoutées à un moment que l'on ne peut pas préciser, que l'on a affaire à un texte authentique d'Henri provenant d'un cours dont nous n'avons aucune autre trace et qui serait l'unique témoin d'une évolution doctrinale est, nous semble-t-il, une hypoèse très discutable. Pour mieux faire comprendre nos réserves, nous transcrivons dans un tableau les notes de Godefroid et, dans la mesure du possible, les endroits correspondants d'Henri de Gand selon les indications d'Aiello et Wielockx. En effet, il est difficile de donner ici tous les fragments considérés comme lieux parallèles, parce que, par exemple, aux quatre premières lignes de Godefroid correspondraient plusieurs lignes, de plusieurs pages de l'édition d'Henri ; aux deux lignes suivantes, correspondraient deux pages entières de l'édition et ainsi de suite. Cependant, la simple lecture des phrases copiées ci-dessous suffit pour se faire une meilleure idée de ce qui nous semble une hypothèse insuffisamment argumentée :

Notes de Godefroid de Fontaines (p. 86-87)	Herni de Gand, *Quodl. I, q. 4*, (éd. Macken, 1979)
Ex hoc non sequitur quod corpus Christi fuerit corpus post mortem ab eadem forma a qua erat corpus ante mortem, quia ponitur fuisse idem numero numerositate suppositi sed non numerositate nature. Nunc autem ab alia et alia forma substantiali habet aliam et aliam naturam, non aliud et aliud suppositum. Sed ab ipostasi diuina, que una est, habet unitatem suppositi quantumcumque uarietur in natura.	p. 15, ll. 55, 60-66 ; p. 17, ll. 12-16 ; p. 21, ll. 96-98
Quidam tamen verentur dicere quod in morte corpus Christi habuerit aliquam formam substantialem, quia non illam quam prius, cum in uno non sit una forma simplex, que totaliter corrumpitur aut totaliter a materia separatur ;	pp. 14-16, ll. 43-74.

item, non aliam quia illa fuisset corruptibilis et, quantum est de se, ad putrefactionem tendens,	Corpus enim mortuum putribile derelictum suae naturae necessario continuo motu putrescit et incessanter tendit in ultimam elementorum resolutionem. (p. 17, ll. 93-102)
sed secundum Ps. corpus Christi imputribile fuit.	Contrarium enim modo illorum quasi est annexum determinato articulo fidei quem Sacra Scriptura dictat ut videtur, cum David loquens in persona Christi loquentis ad Patrem de anima sua descendente ad limbum et de corpore suo iacente in sepulcro, ait in Psalmo : Caro mea requiescet in spe, quoniam non derelinquens animam meam in inferno nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. (pp. 16–17, ll. 81–93)
Ergo non decuit ipsum habere formam ad putrefactionem tendentem,	Si talis ergo forma fuit in corpore Christi mortuo, aut ergo sub illa putrefactio continua fuit per totum triduum mortis in corpore Christi, et illud corpus, anima reversa, invenisset putrefactum saltem in parte, licet accelerata resurrectione praeventum fuerit ne putrefieret in toto (quod omnino videtur esse contra dictum prophetae, et ita nullo modo tenendum), aut fuit miraculo detentum ne putrefiendo in corruptionem vergeret. (p. 17, ll. 2-8)
unde uidetur dicendum quod materia remansit miraculose sub corporeitate quantitatiua, non sub aliqua forma substantiali,	p. 16, ll. 76-79 ; p. 19, ll. 49-52
et hoc uidetur congruentius quam quod miraculose reseruatum fuisset corpus Christi a putrefactione sub forma putrefactibili.	p. 17, ll. 2-16

Frustra enim induceretur forma tendens ad putrefactionem ex quo finem putrefactionis consequi non posset. Item, illa forma desineret esse redeunte anima Christi ad materiam, non autem actione contrarii, quia ex quo non tenderet ad putrefactionem non esset ibi actio contrariorum, ergo uirtute diuina, scilicet per subtractionem influentie ad esse illius. Inconueniens autem est dicere quod Deus sit alicui causa tendendi in nihil.	p. 17, ll. 2-8 ; p. 19, ll. 56-59
Similiter etiam, si ponatur quod corporeitas que prius erat remansit secundum ponentes gradus formarum, eodem modo procedetur sicut prius quia illa forma, quantum est de se, tenderet ad putrefactionem, sicut uidemus in aliis corporibus mortuorum nisi miraculo a putrefactione praeseruaretur ; redeunte etiam anima, Deus esset causa corruptionis illius, sicut de alia dictum est.	Ad quartum, quod nisi corpus Christi in sepulcro haberet aliquam formam substantialem, non esset in genere substantiae neque corpus substantia ... (p. 21, ll. 96-98)
Fuit ergo materia sine forma substantiali, et hoc possibile fuit Deo,	p. 21, ll. 11-16 ; p. 19, ll. 49-52 (cfr. q. 10, pp. 66-67, ll. 2-4)
cum materia sit quaedam natura essentialiter a forma distincta.	Magis siquidem congruit natura materiae in quantum instituta est ut sit substantia differens per essentiam a forma, quod stet in esse, per se, etiam sine omni forma substantiali ... (p. 18, ll. 19-21)

Il va de soi que la citation des *Psaumes* (de la quatrième phrase) n'a aucune importance pour déterminer la paternité ; la dernière phrase, banale, selon laquelle la matière est distincte de la forme ne mérite également aucune attention particulière. Il suffit de parcourir les textes mis en parallèle pour se rendre compte que les ressemblances entre les autres phrases ne sont pas plus convaincantes.

Il faut noter une chose importante : il existe des différences doctrinales. Aiello et Wielockx avouent d'ailleurs que les doctrines dans la note de

Godefroid et dans les textes réellement authentiques d'Henri de Gand sont différentes. Sans avoir aucune confirmation manuscrite et malgré ces différences doctrinales, sur la seule base des ressemblances douteuses, Aiello et Wielockx attribuent le contenu de la note à Henri de Gand ; et pour justifier les dissimilitudes d'ordre thématique, ils prétendent qu'Henri a subi une évolution en trois étapes (p. 86-92) dont aucun autre texte ne serait témoin ; sauf, bien entendu, cette note anonyme.

Nous devons cependant remarquer un changement de méthode : lorsqu'ils comparent des textes authentiques de Pierre d'Auvergne avec des fragments contenus aux folios 257va–259ra, ils notent également une différence doctrinale ; mais au lieu de dire, comme dans le cas d'Henri, que l'on a affaire à une évolution, ils disent, plus prudemment, que ces notes sont soit de Pierre d'Auvergne, soit puisées dans celui-ci, soit puisées dans un tiers qui a connu Pierre d'Auvergne (p. 106). La ressemblance entre la note de Godefroid et Henri de Gand n'est aucunement plus convaincante que celle entre cette autre note de Godefroid et Pierre d'Auvergne ; la même prudence pour Henri aurait été nécessaire. La question de la paternité de la note reste ouverte et tant qu'elle n'est prouvée avec rigueur, toute discussion sur la date de composition de la note en reste à des suppositions.

Aiello et Wielockx utilisent pourtant la douteuse paternité de la note pour poser une série de questions rhétoriques ; et l'absence de réponse devient une preuve que Godefroid ne pouvait procéder autrement qu'ils prétendent :

> Perché l'estratto della *reportatio* del *Quodlibet* I di Enrico di Gand appare isolatamente nei margini della copia dei *Quodlibeta* I-V di Tommaso all'interno della quale, precisamente, non si trovano altri confronti di testi ? Ci si aspetterebbe, invece, che Goffredo abbia trascritto un testo del genere piuttosto nei margini del suo esemplare della *Summa theologiae* (ms. Paris BnF lat. 15819), dove la tesi dell'unicità è espressa in termini formali e i margini sono carichi di numerosi confronti tratti, fra gli altri, da Enrico di Gand. E perché la *reportatio* del *Quodlibet* I di Enrico è messa in rapporto proprio con il *Quodlibet* IV di Tommaso ? Altri *Quodlibeta* tommasiani non erano meno indicati. L'ipotesi di un ingresso tardivo della nota ai ff. 50-51 non può dunque appoggiarsi su ulteriori conferme e, da parte sua, non offre risposta a certe questioni (p. 134).

Personne ne peut connaître les intentions de Godefroid lorsqu'il a copié cette note en marge du *Quodlibet* de Thomas ; les attentes personnelles des historiens (« ci si aspetterebbe », « altri *Quodlibeta* tommasiani non erano meno indicati ») ne sont aucunement des faits certains pour les considérer comme preuves et en tirer des conclusions.

Si l'on fait le point sur la datation du fascicule I : la note infrapaginale ajoutée après les corrections marginales ne donne aucune information codicologique sur la datation ; l'attribution à Henri est très contestable et les attentes des historiens ne representent pas un élément de datation ; il n'existe aucun fondement pour soutenir que le fascicule I a été composé après le supposé cours (perdu) d'Henri de Gand. Par conséquent, toute la chronologie du manuscrit (cf. aussi p. 165sq.) est révoquée en doute.

I.5) Le fascicule I est utilisé pour dater le fascicule II qui contient la *reportatio* du commentaire de Siger de Brabant sur la *Métaphysique*, livres II-VII (nommée *reportatio* de Paris pour la distinguer des trois autres *reportationes* : de Cambridge, de Munich et de Vienne). Aiello et Wielockx n'acceptent pas la datation (*ca.* 1273) proposée par F. van Steenberghen[3]. Ils citent partiellement l'argumentation de Maurer[4] qui mentionne deux choses importantes : (i) la reportation de Vienne est postérieure à celle de Paris et (ii) le *terminus ante quem* doit être 1275 en raison d'une supposée évolution de Siger vers le thomisme à la fin de sa carrière, notamment dans son commentaire au *Liber de causis*. Cependant, la *reportatio* de Vienne ne présente aucun des éléments que l'on prend en considération pour soutenir l'évolution de Siger ; elle doit donc être antérieure au commentaire de Siger au *Liber de causis*, composé probablement vers 1275-1276.

Si la *reportatio* de Vienne est postérieure à la *reportatio* de Paris, mais antérieure au commentaire au *Liber de causis*, entre les deux textes il faudrait envisager un laps de temps ; le plus raisonnable est de supposer qu'ils sont les témoins de deux commentaires effectués pendant deux années consécutives (mais un laps plus grand peut être également envisagé). Si le *Liber de causis* est commenté vers 1275/1276, la *reportatio* de Vienne doit transmettre un cours d'avant 1275, admettons un cours vers 1274, et donc la *reportatio* de Paris un cours d'avant 1274 ; ce qui nous ramène à 1273, la datation de F. van Steenberghen !

Il est étonnant qu'Aiello et Wielockx, en démontrant encore une fois (p. 125) ce qui était déjà connu depuis l'*Introduction* de Maurer (c'est-à-dire que la *reportatio* de Paris n'est pas prise en classe, mais « à domicile » après le cours de Siger[5]), lancent une hypothèse qu'ils ne prouvent pas : la *reportatio* de Paris a été copiée sur la *reportatio* de Cambridge (p. 124-125).

3. F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1977, p. 184-194.
4. A. Maurer, *Introduction*, dans *Siger de Brabant, Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris*, Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1983, p. 14.
5. *Ibid*., p. 11.

En raison de la datation très problématique du fascicule I, Aiello et Wielockx considèrent que le fascicule II a été composé vers 1277 : « in virtù del primo criterio generale per la cronologia del *cod. P* (…) si può affermare che il fascicolo II risale al più presto agli inizi del 1277 » (p. 136).

Par conséquent, Godefroid aurait abrégé quatre ans plus tard un enseignement de Siger de Brabant qui au début de l'année 1277 n'était plus à Paris (la convocation de l'inquisiteur de France lui est parvenu, en novembre 1276, à Liège[6]). Aiello et Wielockx n'expliquent pas pourquoi Godefroid serait intéressé en 1277, en tant que bachelier sententiaire, par le cours fait quatre ans auparavant par un maître qui n'enseignait plus depuis un moment à la Faculté des arts. En outre, si la *reportatio* de Vienne est la dernière lecture de la *Métaphysique*, comportant des changements doctrinaux, pourquoi se serait-il procuré la copie d'un cours antérieur et non pas la dernière interprétation du maître ? Toutes ces difficultés qui surgissent suite à la datation du fascicule I restent sans réponse de la part d'Aiello et Wielockx.

I.6) La composition du fascicule III est daté à partir de la copie des *Theoremata de Corpore Christi* de Gilles de Rome commencée sur le dernier cahier du fascicule III et continuée sur le dernier cahier du manuscrit, le soi-disant fascicule VII. Celui-ci a été constitué immédiatement après le moment où Godefroid fini de remplir le dernier folio du fascicule III, comme l'attestent le style de l'écriture, le nombre des lignes et la taille des caractères des lettres (p. 136). Aiello et Wielockx ont noté minutieusement que :

> la fine del fascicolo III (ff. 144rb l. 45-146vb) mostra un cambiamento d'inchiostro, un aumento brusco del numero delle linee per colonna e un debordare continuo dai margini laterali e inferiori. Siamo in presenza di un tentativo per mantenere il testo in uno spazio che si percepiva piuttosto limitato (p. 55).

Cet espace est rempli par le début des *Theoremata*. La première pensée est que le texte blanc a été récupéré après la constitution des fascicules IV-VI ; Aiello et Wielockx éliminent cette hypothèse en disant :

> la seconda possibilità – ossia un recupero di spazio bianco ai ff. 144rb–146vb dopo la costituzione dei fascicoli IV, V e VI – si scontra con il fatto che il testo ai ff. 144rb-146vb invade regolarmente i margini laterali in modo da toccare spesso il bordo dei fogli ed entrare nel dorso

6. L'hypothèse du départ de Siger de l'Université de Paris avant novembre 1276 est acceptée par tous les historiens depuis les conclusions de l'article de R.-A. Gauthier, « Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272-1275 ; Aubry de Reims et la scission des Normands », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68 (1984), p. 3-49.

> del codice. In quanto tale questo testo non poteva essere scritto quando i fascicoli IV, V e VI si trovavano già al loro posto, ossia quando erano già stati legati in brossura (p. 61).

Ils ont raison de dire que le texte n'a pas été écrit après la reliure des cahiers, mais on doit appliquer cette même théorie au fascicule VII. Or ils ne mentionnent pas le fait que le texte de ce dernier cahier envahit aussi les marges latérales et entre dans le dos du codex, notamment aux ff. 253vb (ll. 2, 9, 41–43), 255r, 257r (*voir planche 5*), 259r ; les mots écrits vers la marge intérieure des ff. 254r et 253r peuvent être lus aujourd'hui que la reliure du manuscrit est beaucoup moins serrée qu'elle ne l'était (en comparaison avec la reliure des ff. 71r, 147vb etc. où les mots en fin de ligne ne peuvent pas être lus), mais ils sont à 1-2 mm. de la marge du folio. Il est évident que ces mots, et tout le texte du fascicule VII, n'ont pas été écrits après la reliure. Les *Theoremata* n'ont pas été écrits après la reliure, mais avant la reliure ; si aujourdhui le début et la fin du texte sont éloignés dans le manuscrit, cela est dû à une erreur de reliure. Cela ne serait pas la seule erreur de reliure dans le manuscrit : le dernier cahier du fascicule III contient aux ff. 106r-110v les *Impossibilia* de Siger de Brabant (Aiello et Wielockx ne la remarque pas) ; l'ordre correct des folios dans ce cahier est le suivant : 106, 109, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 112[7]. Il ne faut pas oublier que les signes du fascicule VII sont faits après l'écriture du texte : encore une preuve que la reliure est postérieure à la copie. En outre, Aiello et Wielockx ont noté que « con buona probabilità, il codice rimase per lungo tempo senza una vera legatura, cioè rimase per lungo tempo al semplice stato di brossura. Va da sé che la brossura si presta bene ad una costituzione progressiva » (p. 57). Il n'y a donc aucune raison pour soutenir que le texte de la fin du fascicule III et le fascicule VII ont été écrits après la composition du manuscrit ; rien n'empêche de soutenir que Godefroid a voulu récupérer l'espace blanc resté à la fin du fascicule III en continuant le texte sur le fascicule VII. Mais on ne peut pas savoir quel est le laps de temps écoulé entre la copie du dernier texte du fascicule VII avant les *Theoremata* et la récupération de l'espace blanc. Tout ce que le manuscrit permet de dire d'un point de vue chronologique sur les fascicules IV, V, VI et VII est que celui-ci n'a pas été composé après la reliure de ceux-là ; ce qui contredit l'hypothèse d'Aiello et Wielockx (p. 60) : « resta dunque la terza alternativa : i fascicoli IV, V et VI sono stati terminati et legati in brossura prima del fascicolo VII ».

7. Cf. Sigerus de Brabantia, *Écrits de logique, de morale et de physique*, p. 71, note dans l'apparat des sources.

I.7) L'argument majeur d'Aiello et Wielockx en faveur d'une constitution tardive, vers 1278, du fascicule VII est basé sur une note marginale composite, de la main de Godefroid ; elle se lit au f. 256rb et représente la récupération d'un espace blanc. L'encre est la même que celui du texte qui la précède ; la note a probablement été écrite au même moment que le texte qui précède, le *De gradibus formarum in ordine ad Christi opera* de Gilles de Rome. La note représente un seul bloc textuel. D'un point de vue codicologique il est difficile de déterminer quand la note a été écrite. Aiello et Wielockx procèdent donc à une analyse historique et doctrinale. Selon eux, la note aurait trois parties provenant de trois sources différentes (p. 97-102).

I.7.1.) La première partie de la note aurait comme source Henri de Gand (nous mettons en italique les mêmes mots qu'Aiello et Wielockx) :

Note de Godefroid de Fontaines	Henri de Gand, *Quodl. II, q. 3*, éd. 1983, pp. 23-25
Quod *caro* nominat aliquid *infra* uiuum, scilicet *mixtum* secundum aliquem gradum quasi ultimum in mixtis infra uiuum et quod est *primum gradum continens in quo deficit ratio uite*, apparet ex dictis *Philosophi circa finem IV Meteorologicorum* et *in II De generatione*.	... est forma mixtionis aliqua, in qua ultimus gradus intentionis est eius quod per naturam eductum est de potentia materiae, in quo consistit ratio *carnis*, sub qua, secundum gradus intentionis *inferiores*, habent esse ratio *mixti* simpliciter ut mixtum est .... In ipsa enim est *primus gradus in quo deficit ratio vitae*, unde inter prima mixta post simplicia elementa enumerat *Philosophus* carnem *in fine VI^ti Meteorologicorum*, et hoc : inter mineralia, quae ex se sunt inanimata, dicens : Dicamus quid caro aut os ... Ecce vult quod homogenea omnia, inter quae sunt caro et os ... Et in *secundo De generatione* dicit : Quoniam autem agunt et patiuntur contraria... Ecce quam plane quod esse horum consistit in forma mixti.

La comparaison avec Henri met en évidence des formules similaires : deux renvois à Aristote et l'expression « primum gradum continens in quo deficit ratio vite ». Mais est-ce que cela suffit pour soutenir avec certitude que Godefroid s'est inspiré d'Henri ? Pourquoi que l'on est devant une similitude doctrinale et linguistique due à une tradition ? Dans les deux autres parties,

les formules et les arguments remontent à Augustin et Pierre Lombard.

I.7.2.) La deuxième partie de la note aurait comme source, selon Aiello et Wielockx, une lettre de Robert Kilwardby envoyée à Pierre de Conflans. On peut comparer cette seconde partie avec d'autres auteurs et trouver autant de ressemblances, sinon plus importantes, qu'avec la lettre de Kilwardby. Nous reproduisons ici les lignes écrites par Godefroid, le texte de la lettre de Kilwardby (en mettant en italiques les mots qui convainquent Aiello et Wielockx) et d'autres textes (ignorés par ceux-ci) avec des formules (en gras) et dans des contextes plus proches de cette note :

Note de Godefroid de Fontaines	Robert Kilwardby	Autres textes similaires
Hoc etiam patet *ratione* : nam cum diffinitur **aliquod compositum** habens ***carnem* et *ossa***, ista ponuntur ex parte materie, quasi importantia materiam sub **forma** *imperfecta* que est quasi dispositio ad *perfectam*. Sed si **caro esset caro ab anima** sub ratione qua **uiuificans** et huiusmodi uel etiam sub aliqua ratione posteriori, non sic poneretur caro in diffinitione naturali ex parte materie, sed potius ex parte forme.	Videmus enim sensibiliter in homine *carnem*, *os*, nervum, sanguinem, oculum, pedem, et talia, quorum nullum est sine vera et propria forma... Deinde, quia contra philosophicam scienciam et *racionem* naturalem est non posicio, sed fatuitas supra dicta. *Perfectio* enim suum *perfectibile* non corrumpit, sed provehit, fovet et continet. Si enim homo consistit ex anima rationali et carne, caro de substantia naturae hominis est, et per carnem intelligo quicquid ex parte carnis est sub intellectu... Ubi enim forma carnis non est, nec caro est ; intellectus autem caro, in quantum caro, esse non potest. Unde oportet quod ibi sit alia forma carnis quam intellectus.	Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), p. 66, l. 28 : si ponamus **aliquid** esse **compositum ex carnibus et ossibus** et terra et aqua et aliis partibus, non tantum numero differentibus sed etiam **forma** et natura ... Augustin, *Sermo* 237, (ed. SChr 116), p. 292, l. 138 : ibi mens hominis et intellectus, ibi **anima uiuificans carnem** ; ibi caro uera et integra : peccatum solum non ibi.

Kilwardby parle exclusivement de la composition de l'homme, alors que la note de Godefroid parle d'une manière générale de tout composé de matière et forme. Dans la note on reconnaît une citation implicite d'Augustin qui est absente chez Kilwardby. Siger de Brabant traite aussi d'une manière générale la question du composé de matière et forme, et il utilise aussi des formules qui apparaissent dans la note de Godefroid. Il n'y a pas plus de raison de considérer Kilwardby comme source que Siger ou Augustin ou autre auteur.

I.7.3.) Pour la troisième partie de la note, Aiello et Wielockx indique comme source le *Correctorium fratris Thomae* de Guillaume de la Mare. Selon le modèle antérieur, nous donnons un tableau avec la prétendue source (en italique) et autres textes similaires (en gras) :

Note de Godefroid de Fontaines	*Correctorium fratris Thomae*	Autres textes similaires
Item, dicitur ***contrahi peccatum originale*** *ex* eo *quod* ***anima***, **licet *munda*** de se, unitur **carni infecte** quod non possit dici nisi secundum rem precederent quedam dispositiones proportionate carni secundum quod caro et nisi secundum rationem intelligendi prius intelligeretur uiuens habere esse carneum quam uiuum etc.	*Item*, fides ponit quod omnes alii a Christo *contraxerunt originale peccatum*, non *ex* hoc *quod anima* sit peccatrix vel causa originalis peccati, sed ipsa ***munda*** **creata a Deo**, <contraxit originale peccatum> ex *unione* ad *carnem* ex primis parentibus naturali propagatione introductam et in ipsis originaliter infectam, non ex unione ad materiam primam.	Pierre Lombard, *Sententiae*, II, d. 32, c. 4, par. 2 : Ad hoc quidam dicunt ideo **animam** ream esse illius peccati, **licet munda a Deo sit creata**, quia cum infunditur corpori, condelectatur **carni : Ex quo peccatum contrahit**. Thomas d'Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 6, q. 1, a. 1, qla. 2, resp. ad argum. 2 : **Peccatum** autem **originale non contrahitur** per actum nutritivae, sed generativae ; et ideo non est actu in contrahendo originale, nisi in ipsa infusione animae ; et propter hoc nihil prohibet puerum in statu illo post infusionem a peccato originali **mundari**.

Le problème de la note de Godefroid est posé exactement dans les termes de Pierre Lombard (source certaine omise par Aiello et Wielockx), et toute une tradition médiévale le discute de la même manière, avec les mêmes formules. Il n'y aucune raison d'aller chercher dans le *Correctorium fratris Thomae* ce qu'il y a déjà chez Thomas et, encore mieux, chez Pierre Lombard. Mais Aiello et Wielockx ne s'interrogent pas sur un possible rapport avec Thomas ou Lombard (ou d'autres commentaires aux *Sentences*) et présentent le *Correctorium* comme unique source possible.

Cette note composite n'a pas nécessairement comme source Henri de Gand, Robert Kilwardby et Guillaume de la Mare. D'ailleurs, Aiello et Wielockx traitent ce sujet d'une manière étonnante : dans un premier temps, il reconnaissent qu'il faut avoir une certaine prudence pour les considérer comme source :

> Gli argomenti e il lessico delle ll. 5-10 ci riconduce invece, con probabilità, all'Epistola di Roberto Kilwardby a Pietro di Conflans. (p. 99)
>
> È possibile dunque considerare, non senza una certa prudenza, Roberto Kilwardby quale autore della dottrina riferita da Goffredo nel secondo paragrafo della nota al f. 256rb. (p. 101)
>
> La seconda parte della nota sembra riprodure la tesi della lettera di Kilwardby a Pietro di Conflans ; tale lettera è certamente posteriore al 18 marzo del 1277. La terza parte della nota proviene dal *Correctorium fratris Thomae* scritto verosimilmente intorno al 1278. (p. 117)

Dans un second temps, la même hypothèse a perdu toute ombre de doute :

> Quest'ultimo testo (i.e. *De gradibus formarum in ordine ad Christi opera* – n.n) riunisce argomenti tratti dal *Quodlibet* II di Enrico di Gand, dalla lettera di Roberto Kilwardby a Pietro Conflans e dal *Correctorium fratris Thomae* di Guiglielmo de la Mare. (p. 138)
>
> Il *Quodlibet* II di Enrico di Gand fu tenuto nell'Avvento del 1277. La lettera di Kilwardby a Pietro di Conflans è posteriore al 18 marzo 1277. Infine il *Correctorium fratris Thomae* di Guiglielmo de la Mare risale probabilmente al 1278. (p. 146)

En fonction de la certitude accumulée sans raison au fil des pages, Aiello et Wielockx considèrent que la note marginale a été copiée par Godefroid vers 1278 ; ils en déduisent que telle est la date de constitution du fascicule VII (de la première partie) et donc de la copie des *Theoremata* de Gilles de Rome. Or les sources ne sont pas nécessairement celles indiquées par Aiello et Wielockx et

donc la datation proposée n'est pas soutenue par des arguments inébranlables. Il est donc difficile d'accepter la conclusion : « è dunque al più presto nel 1278 che Goffredo ha realizzato la sua copia dei *Theoremata de Corpore Christi*. Dal momento che questa copia (prima parte) chiude il fascicolo III, il terminus a quo di questo è il 1278 » (p. 138 ; *idem* p. 148sq.).

I.8) La chronologie des œuvres contenues dans le manuscrit est un des aspects les plus importants pour déterminer sa date de composition. Aiello et Wielockx discutent (p. 112-118) la datation de huit textes, mais une révision critique nous semble nécessaire. Nous avons ainsi montré des points très discutables en ce qui concerne la note infrapaginale écrite par Godefroid au bas des folios 50v-51r qui serait une *reportatio* d'une autre rédaction du *Quodl.* I, q. 4 d'Henri de Gand. Aucune indication codicologique ne permet de déterminer le laps de temps écoulé entre la copie, les corrections du texte de base et l'ajout de la note. Le même doute s'applique à démonstration concernant la note composite qui contiendrait des fragments d'Henri de Gand, de Robert Kilwardby et de Guillaume de la Mare.

Il reste deux extraits à discuter : les extraits de la *Summa* d'Henri de Gand (ff. 232v) et le *Quodlibet* IV d'Henri de Gand (ff. 256va-257rb).

Godefroid transcrit au f. 231v la *Notula II* et au f. 232v, ll. 14-61 la *Notula III*. La *Notula II* qui récupère un espace blanc est écrite avec un encre différente de celle qui copie la *Recapitlatio super Bibliam* qui la précède ; la *Notula II* est donc postérieure, mais on ne peut pas savoir le laps de temps écoulé entre la *Recapitulatio* et la *Notula II*. D'ailleurs les derniers mots sur chaque ligne de la *Notula II* sont écrits très près de la marge intérieure de sorte qu'il faut légèrement tirer sur la reliure du manuscrit pour les voir ; d'ailleurs sur la photo reproduite dans le livre (photo III) les fins des derniers mots sont pratiquement illisibles. La *Notula II* a été écrite avant la reliure. La *Notula III* est écrite sur le f. 232v avec la même encre que la *Notula II* et probablement au même moment que celle-ci. Au-dessus et au-dessous de la *Notula III* existent deux fragments : l'un, ll. 1-13, écrit avec une encre plus claire et brune, et l'autre, ll. 62-70, avec une encre plus foncée, noirâtre. Cette différence est manifeste dans le manuscrit, mais aussi sur la copie couleur qui est reproduite dans le livre (photo IV). Aiello et Wielockx disent pourtant « quest'ultima nota (f. 232v, ll. 1-13 et 62-70) infatti è unitaria – come appare chiaro a partire dall'identità dell'inchiostro » (p. 95). En regardant aussi les derniers mots sur les lignes on remarque, et sur la photo reproduite dans le livre cela est évident, que les ll. 1-13 ont les mots à *ca.* 5 mm des bords intérieurs, alors que les ll. 62-70 ont les derniers mots sur plusieurs lignes à un 1 mm de la marge intérieure et certains mots (sur la 2^{e} et la 3^{e} ligne) ont été légèrement coupés lors de la

reliure. Les ll. 62-70 ont été certainement écrites avant la reliure, alors que les ll. 1-13 très probablement après ; en effet, la petite distance qui existe entre les derniers mots et la marge intérieure rend possible l'hypothèse d'une écriture postérieure à la reliure. Aiello et Wielockx concluent : « in quanto tale, questa prima parte è stata probabilmente scritta nel momento in cui il fascicolo era già stato costituito da tempo » (p. 138) et « la seconda parte della nota (quella che si legge alle ll. 62-70) tocca il bordo interno del f. 232v » (p. 139). Il faut dire, d'une part, que la reliure est aujourd'hui moins serrée qu'elle ne l'était auparavant, et d'autre part la distance entre les derniers mots et la marge intérieure des ll. 1-13 est plus grande que celle entre des ll. 62-70. Il est, de toute manière, difficile de soutenir que ll. 62-70 ont été écrites après la reliure. Est-ce que ces notes peuvent pour autant dire quelque chose sur la chronologie des autres textes contenus dans le même cahier ? Elles représentent un *terminus ad quem* de la reliure, mais non de la composition du cahier, d'autant moins de la composition de tout le fascicule. Si ces notes proviennent réellement de la *Summa* d'Henri de Gand, elles ont été copiées autour de 1285 (ou peu après). Cette date ne veut cependant rien dire sur la composition du reste du fascicule qui peut être bien antérieur, puisque manifestement Godefroid a récupéré ici l'espace resté blanc.

Le *Quodlibet IV* d'Henri de Gand est copié dans la deuxième moitié du fascicule VII. Aiello et Wielockx omettent de noter que le texte va loin dans les marges intérieures du manuscrit et que cela est une indication que le texte a été écrit avant la reliure (ff. 257r, 259r). Nous avons déjà souligné que plusieurs folios de ce cahier ont des mots qui sont très près de la marge intérieure et que cela est une indication nette que les *Theoremata de Corpore Christi* et le *De gradibus* ont été copiés avant la reliure ; cela est confirmé aussi par l'analyse de la copie du texte du *Quodlibet IV*. Nous avons également souligné que sur la base des données codicologiques, on ne peut pas soutenir, comme Aiello et Wielockx, que le fascicule VII a été composé après la reliure du codex. Ce qui signifie que la datation du *Quodlibet IV* (1279-1280) et des *Theoremata* (1274-1276) n'apporte aucune précision sur la datation de tout le manuscrit étant donné que ce texte a pu être copié plusieurs années après la composition des autres fascicules.

I.9) Un dernier aspect évoqué par Aiello et Wielockx pour discuter la datation du manuscrit est le contenu général : que peut-on déduire à partir des œuvres contenues dans le codex ? Le but des deux chercheurs est de montrer que Godefroid a composé ce manuscrit entre 1277 (ou les dernières semaines de 1276) et 1278, lorsqu'il était étudiant à la Faculté de théologie. Pour ce faire, ils rejettent la datation de Glorieux qui a été communément acceptée jusqu'à

présent et selon laquelle Godefroid commence la composition du manuscrit lorsqu'il était étudiant à la Faculté des arts, donc autour de 1270-1273.

Aiello et Wielockx dénombrent les textes philosophiques et théologiques copiés en tenant compte des mains qui les copient. Un examen analogue a été effectué par Glorieux qui a conclu que Godefroid a copié de sa main 10 textes philosophiques et 2 théologiques ; sur la base de ce rapport favorable aux ouvrages philosophiques, Glorieux a déduit que le manuscrit a été composé par Godefroid lors de ses études à la Faculté des arts. Dans un premier temps, Aiello et Wielockx citent correctement la conclusion de Glorieux[8] :

> secondo P. Glorieux, Goffredo di Fontaines avrebbe ricopiato *personalmente* non meno di dieci opere di filosofia, mentre non avrebbe ricopiato che due opere di teologia. A partire da questo dato P. Glorieux ha affermato che Goffredo ha composto il suo 'recueil' mentre era studente di filosofia (p. 123).

Nous soulignons le mot *personalemente* dans la citation pour des raisons qui seront évidentes immédiatement. Dans leur étude minutieuse, Aiello et Wielockx ont identifié plusieurs autres textes copiés par Godefroid lui-même et par ses secrétaires. Ils concluent :

> è possibile affermare che in questo codice sono contenute 21 opere di filosofia di cui Goffredo ne ricopia personalemente 16 et i suoi più diretti associati 5 ; (…) il complesso dei nuovi dati permette di contare ben 21 opere di teologia. Di queste Goffredo ne ricopia personalemente 9, mentre i suoi copisti più strettamente associati 6 (p. 123).

Selon les renseignements d'Aiello et Wielockx, Godefroid copie de sa main 16 textes philosophiques et 9 théologiques ; selon Glorieux, il aurait copié 10 philosophiques et 2 théologiques. Le nombre des textes philosophiques qui dépasse celui des textes théologiques copiés personnellement par Godefroid est de 7 selon le calcul d'Aiello et Wielockx, et de 8 selon le calcul de Glorieux. Les informations d'Aiello et Wielockx sont plus exactes et précieuses que celles de Glorieux, mais elles ne changent pas le fondement de l'argumentation de Glorieux. Aiello et Wielockx dénombrent aussi les textes copiés par les secrétaires ou les associés de Godefroid, alors que Glorieux ne se prononce pas sur ce sujet. Malgré le silence de ce dernier, on constate un changement dans l'attitude d'Aiello et Wielockx : si dans un premier temps ils se réfèrent

8. P. Glorieux, *Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines, Paris, Nat. Lat., 16297*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 3 (1931), p. 51 : « et si l'on rapproche ceci de la liste des diverses écritures, on voit que dix de ces ouvrages sont de la main de Godefroid ».

correctement à la conclusion de Glorieux (« avrebbe ricopiato *personalmente* non meno di dieci opere di filosofia, mentre non avrebbe ricopiato che due opere di teologia »), dans un second temps ils disent que Glorieux dénombre aussi bien les textes copiés par Godefroid que les textes copiés par ses associés :

> Se dunque ci si attiene unicamente a ciò che è assolutamente certo, trascurando quanto è semplicemente probabile, si possono contrare nell'insieme 21 opere di teologia di cui 15 sono realizzate da Goffredo stesso et dai suoi associati. Invece di concludere, come P. Glorieux, con un rapporto di 10 opere di filosofia ricopiate *presso il domicilio* di Goffredo contro le 2 di teologia, si arriva ad un rapporto di 21 a 15. Ne risulta un cambiamento sostanziale di prospettiva. (p. 123)

Le seul « changement substantiel de perspective » apparaît lorsqu'on compare l'incomparable : Glorieux se réfère uniquement aux textes copiés par « la main de Godefroid ». Si l'on se tient uniquement au nombre d'ouvrages transcrits par Godefroid (sans tenir compte des œuvres « ricopiate *presso il domicilio* di Goffredo »), le rapport dont parle Glorieux n'est pas modifié substantiellement par l'analyse d'Aiello et Wielockx : le nombre d'ouvrages philosophiques copiés personnellement par Godefroid est beaucoup plus grand que le nombre d'ouvrages théologiques. Le nouveau calcul sur les œuvres copiées personnellement par Godefroid ne contredit aucunement la conclusion de Glorieux, au contraire, il la confirme. De ce point de vue, Aiello et Wielockx prouvent exactement la même chose que Glorieux ; mais leurs conclusions sont différentes : « se dunque non è provato che il *cod. P* rifletta gli interessi caratteristici di uno studente di filosofia … » (p. 124), « se non è possibile sostenere che il *cod. P* sia stato costituito da Goffredo in quanto studente di filosofia… » (p. 126).

I.10) La nouvelle datation proposée par Aiello et Wielockx soulève beaucoup de problèmes qui concernent l'histoire intellectuelle ; aucune de ces conséquences n'a été discutée par les deux chercheurs. En effet, si l'on considère que Godefroid copie les opuscules des fascicules I-III (contenant les textes de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie) entre 1277 et 1278, on rapproche la constitution des trois premiers fascicules de la censure d'Etienne Tempier. Cela entraîne des problèmes qui ne sont pas faciles à résoudre : Godefroid, bachelier sententiaire, copie après la censure de Tempier des textes contenant des thèses interdites. Il est vrai que, par moments, Godefroid a été critique envers cette censure et qu'il a dénoncé le chaos qu'elle a provoqué parmi les artiens (maîtres et étudiants), mais considérer qu'il a copié, en tant que bachelier, des ouvrages de Siger de Brabant (tels

que *De necessitate et contingentia causarum*, le *De eternitate mundi*, les *Quaestiones in Metaphysicam*) après l'intervention de Tempier c'est supposer que celle-ci n'avait aucunement le poids qu'on lui attribue et que les maîtres continuaient à copier, sans rien craindre, des œuvres problématiques. Or une telle attitude contraste avec ce que l'on déduit en étudiant d'autres manuscrits de Siger : certains textes lui sont attribués en utilisant un code assez commun : en remplaçant les lettres du nom par celles qui leur succèdent dans l'alphabet latin on obtient *rxftukpoft·nbhktusk·tfkfsk* pour *questiones magistri seieri*[9] ; d'autres textes lui sont attribué en écrivant son nom en caractères hébreux[10] ; d'autres encore essaient d'effacer son nom en le remplaçant avec celui de Pierre d'Auvergne[11] ; dans d'autres manuscrits (Clm. 9559, f. 102v) des fragments sont couverts de gros traits d'encre noire. Tous ces gestes témoignent de la prudence adoptée dans la transmission des textes considérés problématiques. Les *studentes*, selon le témoignage de Godefroid, dénonçaient, à tort ou à raison, les maîtres qui prononçaient sans se les approprier les thèses censurées[12]. Or dans cette atmosphère si peu propice à la copie de certains ouvrages, on devrait supposer que Godefroid a pu, sans être dénoncé aux autorités, se procurer et même faire copier par un autre (la main S copie le *De aeternitate mundi* et les *Impossibilia* de Siger) plusieurs ouvrages que d'autres n'oseraient même pas citer.

Une autre conséquence majeure de la démarche d'Aiello et Wielockx concerne la chronologie de plusieurs œuvres contenues dans les fascicules I-III. En effet, certaines ont été datées en fonction de la date de composition du manuscrit, à savoir 1273, qui est le *terminus ante quem* depuis l'article de

9. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam. Edition revue de la reportation de Munich, texte inédit de la reportation de Vienne*, W. Dunphy (éd.), Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1981, p. 19sq. Cf. Id., *Quaestiones super Librum de causis*, A. Marlasca (ed.), Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1972, q. 20, p. 16.
10. Voir dans ce recueil le chapitre consacré au fragment copié par Pierre de Limoges.
11. A. Dondaine, L.-J. Bataillon, *Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum* 36 (1966), p. 182-196.
12. *Quodlibeta*, XII, dans *Les quodlibets onze et douze de Godefroid de Fontaines (texte inédit) ; Les quodlibets treize et quatorze de Godefroid de Fontaines*, J. Hoffmans (éd.), Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain, 1932-1935, q. 5, p. 102 : « articuli condempnati sunt etiam occasio scandali inter studentes tam doctores quam auditores ; quia cum frequenter oporteat exponere aliquos de praedictis articulis, non quidem contra veritatem, nec contra intentionem quam habere debuerunt illi qui praedictos articulos ediderunt, sed tamen contra id quod videtur praetendere superficies literae, aliqui minus periti et simplices reputant sic exponentes excommunicatos, et formant sibi conscientias quod tales male sentiunt ; et tales simplices bonos et graves tanquam notatos de excommunicatione et errore cancellario vel episcopo deferunt. Et plura inconvenientia et schismata [et] ex hoc inter studentes oriuntur ».

Glorieux communément accepté. Si l'on considère avec Aiello et Wielockx que les fascicules I-III ont été composés vers 1276/1277, plusieurs œuvres restent sans datation parce que certains auteurs (Siger de Brabant et Boèce de Dacie) ne sont plus actifs à ce moment. Donc les ouvrages ont été composés avant, mais aucun élément ne permet de les dater avec plus de précision. En voici une liste des traités qui resteraient sans date : le *De eternitate mundi*[13], le *Super II-VII Metaphysicae*[14], le *De necessitate et contingentia causarum*[15] et les *Impossibilia*[16] de Siger de Brabant, deux commentaires à la *Physique*[17], le *Modi significandi*[18] et le *Super Topicis*[19] de Boèce de Dacie.

En fonction de ces traités, on a jusqu'à présent établi une chronologie des œuvres des deux maîtres que nous venons de mentionner et plusieurs hypothèses historiques théoriques sur leur évolution doctrinale, sur leur influence, leur réception ou sur divers polémiques médiévales ont été envisagées par les historiens. Aiello et Wielockx ne disent absolument rien à ce sujet. Ce n'est pas le fait de renouveller l'histoire intellectuelle de la seconde moitié du XIII[e] qui nous pose problème, mais le fait que ce renouvellement ne se fonde pas sur des arguments nécessaires et suffisants ; or la nouvelle chronologie du manuscrit 16297 est faite à partir de beaucoup d'arguments très discutables.

En attendant des raisonnement plus solides, on peut toujours admettre les hypothèses « classiques » : les fascicules I-III ont probablement été composé avant 1273/1274 par Godefroid de Fontaines lorsqu'il était étudiant à la Faculté des arts, les œuvres de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie contenus dans ces fascicules ayant come *terminus ante quem* cette date.

13. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, B.C. Bazán (éd.), Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1972, p. 77sq.
14. Id., *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer (éd.), p. 14sq.
15. J.J. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant* , Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1954, p. 293.
16. Sigerus de Brabantia, *Écrits de logique, de morale et de physique*, B.C. Bazán (éd.), Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p. 27.
17. Cf. A. Zimmermann, *Ein Kommentar zur Physik des Aristoteles aus der Pariser Artistenfakultät um 1273*, Berlin, W. de Gruyter, 1968, p. XIV.
18. Boethius de Dacia, *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem*, J. Pinborg, H. Roos (eds), Copenhague, F. Bagge, 1969, p. XXXV.
19. Id., *Topica-Opuscula, Quaestiones super Librum Topicorum*, VI.1, N.J. Green-Pedersen, J. Pinborg (eds), Copenhague, G.E.C. Gad, 1976, p. XXIV.

planche 1 : signes des cahiers et division des fascicules (d'après R. Wielockx, A. Aiello, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario*, p. 51)

planche 2 : composition des fascicules I-III (d'après R. Wielockx, A. Aiello, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario*, p. 241-244)

This image is not available in the online version of this publication

planche 3 : composition des fascicules IV-VII

planche 4 : divers encres et plumes des notes marginales du fascicule I

planche 5 : ms. BnF. lat. 16297, f. 257r

Boèce de Dacie auteur du *De anima I-II* ?

Remarques sur *Boethii Daci Quaestiones super librum de anima I-II*, R.Wielockx (éd.), Copenhague, University Press of Southern Denmark, 2009.

Dans le même manuscrit parisien 16297 se trouve aux ff. 77ra-78vb un commentaire au *De anima* I-II (notée dorénavant *A*, d'après Wielockx). Il est attribué à Boèce de Dacie par R. Wielockx. Quelques indications (dans le catalogue de Stams, dans le *Catalogus fratrum spectabilium Ord. FF. Praedicatorum* de Laurent Pignon et dans le *De viris illustribus Ordinis Praedicatorum libri VI in unum congesti* de Leander Alberti) incitent depuis longtemps à la recherche du commentaire au *De anima* de Boèce de Dacie. Nous avons, avec la publication de l'édition de Wielockx, non pas un, mais deux commentaires au *De anima* qui lui sont attribués. En effet, un autre commentaire, toujours sur le *De anima* I-II est conservé dans les manuscrits München, Clm. 9559, ff. 74-82 et Oxford, Merton College H.3.6, ff. 67-84 ; il a été édité et attribué, avec certaines réserves, à Boèce de Dacie ; l'éditeur, F. van Steenberghen considère qu'il peut appartenir à Boèce mais que « Siger garde des titres sérieux à la paternité du commentaire »[1]. R. Wielockx le rapproche de la pensée de Pierre d'Auvergne (p. 24, n. 32) et apporte des arguments contre l'attribution de ce commentaire à Boèce (p. 24-26).

Le commentaire parisien n'est pas totalement inconnu aux historiens : J.J. Duin l'a attribué, tout en affichant des réserves, à Siger de Brabant ; l'attribution a été contestée par A. Zimmermann et F. van Steenberghen[2]. R.

1. M. Giele, F. van Steenberghen, B.C. Bazán (eds), *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'âme d'Aristote*, Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1971, p. 133.
2. Cf. le résumé donné par R. Wielockx, *Introduction*, dans *Boethii Daci Quaestiones super librum de anima I-II*, p. 13sq.

Wielockx reprend à nouveaux frais cet examen et propose une étude divisée en cinq parties.

Wielockx note que plusieurs œuvres de Boèce sont copiées par Godefroid dans deux des manuscrits qui lui ont appartenu : le ms. lat. 16297 et ms. lat. 15819 ; Boèce est pourtant le seul maître ès arts qui a le « privileged status » (p. 17) d'être copié uniquement par Godefroid, alors que des œuvres de Siger de Brabant sont copiées aussi par des associés ou secrétaires de Godefroid. Dans le ms. 16297, *A* est transcrit par Godefroid de Fontaines, mais celui-ci ne mentionne pas l'auteur.

A est un commentaire par *questiones*, composé après la nouvelle traduction de la *Métaphysique* accomplie par Guillaume de Moerbeke, donc après 1271 (p. 17sq.). Le *terminus ad quem* est la date de composition des fascicules I-III du codex 16297 qui, nous l'avons montré auparavant, ne fait pas l'unanimité.

II.1) Wielockx choisit de prouver (p. 20-24) l'authenticité du commentaire en éliminant un par un d'autres auteurs de la même période : Siger de Brabant, Simon de Faversham, Pierre d'Auvergne et l'auteur du commentaire anonyme Clm 9559, ff. 74-82 / Merton College H.3.6, ff. 67-84. En éliminant les autres possibilités, Wielockx croit pouvoir démontrer qu'il doit appartenir à Boèce ; cette méthode pour prouver l'authenticité nous semble plutôt risquée, d'une part en raison des nos connaissances limitées à quelques auteurs et d'autre part en raison du choix que l'historien opère. En effet, à la Faculté des arts de Paris, les noms les plus souvent invoqués pour la deuxième moitié du XIII^{e} sont Siger de Brabant, Simon de Faversham et Pierre d'Auvergne ; mais il devait y avoir d'autres auteurs que l'on connaît peu ou pas du tout. En somme, la méthode qui consiste à éliminer certains auteurs pour prouver que celui qui reste est nécessairement l'auteur sinon le commentaire ne peut être attribué à aucun autre, nous semble en soi très problématique.

Des arguments plus solides sont cherchés par Wielockx dans ce qu'il considère être « the Boethian thought in Boethian wording » (p. 31). Un premier élément serait la thèse suivante, « one of the most personal convictions of Boethius », à savoir : « a science can conclude scientifically only when it remains within the borders of its proper discipline, the property of which is fixed by the property of its principles » (p. 31). L'idée qu'une discipline peut donner une connaissance précise dans la mesure où elle s'interroge uniquement sur son propre objet d'étude vient d'Aristote qui définit aux débuts de tous ses traités l'objet de chaque science ; par lui toute une tradition arabe et latine est constituée autour de ce thème et on la trouve chez plusieurs auteurs contemporains de Boèce, d'Albert le Grand à Siger de Brabant ; elle apparaît même dans le statut de la Faculté des arts de 1272 et dans le prologue

de la censure de 1277. Il n'y aucune raison d'insister ici sur cette tradition, la littérature sur le sujet est très abondante[3].

Une deuxième thèse « personnelle » de Boèce est que le logicien est incapable de tirer des conclusions justes dans le champ de la philosophie naturelle ou réelle ; et elle se lit aussi dans *A*[4] :

> Utrum definitio logica faciat scire accidentia alicuius subiecti definiti.
> Non, quia, licet vera rei principia significentur per vocabula per quae definit dialecticus, ipse tamen illa vera rei principia non considerat in quantum huiusmodi, nec cognoscit illa in quantum dialecticus est, sed solum considerat communes intentiones, quae eis accidunt, scilicet genus, speciem et huiusmodi. Ipsam autem naturam rei non considerat dialecticus, sed philosophus realis : in dialectica enim naturae rerum non docentur.
> Et ideo, si natura animalis et rationalis in homine sint causa aliquorum accidentium, dialecticus autem, licet dicat quod homo est animal rationale, naturam tamen et quidditatem horum non considerat, illa accidentia non docet. Sed intentiones communes accidentes rebus istis dialecticus considerat : istae autem non sunt causae realium accidentium subiectorum.
> Ideo dicit Philosophus quod definitio dialectica vana est quantum ad hoc. Unde quod aliquando definitio metaphysica et dialectica est eadem, hoc accidit. Quae in quantum est metaphysica, non est dialectica, sed vera rei principia considerat, inquantum autem est dialectica, non est metaphysica, sed tantum communes intentiones considerat. (p. 117)

Les sources remontent encore une fois à Aristote (*Metaphysica*, III, 1, 995b et *De anima*, I, 1, 402b), en passant par Avicenne et Averroès : le logicien s'occupe des intentions secondes et le physicien traite de ce qui est dans le monde réel ; le premier est incapable de définir proprement ce que définit le second, d'où la nécessité des deux sciences portant sur deux choses différentes. Chaque science a des principes et des limites qui déterminent des raisonnements propres. Nous choisissons comme exemples uniquement des auteurs contemporains de Boèce, en premier lieu Siger de Brabant et son commentaire à la *Métaphysique* :

3. Mentionnons pourtant rapidement F.-X. Putallaz, R. Imbach, *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997, p. 128-134 ; L. Bianchi, *Loquens ut naturalis*, dans L. Bianchi, E. Randi, *Vérités dissonnantes, Aristote à la fin du Moyen Âge*, Paris/Fribourg, Cerf, 1993, 39-70.
4. Wielockx, *Introduction*, p. 33 : « (...) according to *A* and Boethius, the study of acts in the living body is to be adjudged to the competence of the physicist and, accordingly, the study of substance to the competence of the metaphysician ».

> Differt tamen philosophia prima a dialectica in modo potestatis, per Aristotelem hic ; quod intelligitur sic, quia philosophus primus speculatur de ente per proprias rationes et per principia certissima, propter quod facit certitudinem scientialem ; dialecticus autem speculatur de toto ente per rationes extraneas et per media probabilia, quae non sunt per omnia vera ; propter quod non potest facere certitudinem scientialem[5].

> Differt haec scientia a topica quia illa facit fidem sive opinionem, ista scientiam. Item, quaesita in illa sunt conclusiones omnium scientiarum, non sic in hac. Avicenna dicit quod haec scientia considerat de ente et logica de intentionibus secundis, non secundum quod intelligibiles, sed secundum quod per eas a cognitis ad incognita devenimus : non essent tamen nisi esset anima. Sed de eis secundum quod sunt intelligibiles ad III^um^ *De anima* et ad VI^um^ *huius* pertinet consideratio secundum quidditates earum. Unde naturam universalis magis habet scire divinus quam logicus. Est autem bene modus huius scientiae demonstrativus. Licet enim, si quis ex mediis huius scientiae vellet probare aliquid in naturalibus, non esset demonstratio potissima, subiecto tamen de quo probantur aliqua per media propria enti secundum quod ens, est demonstratio potissima ; sed augeri potest in post secundum Aristotelis doctrinam I° *Posteriorum*[6].

Parmi les commentaires au *De anima* qui posent les mêmes problèmes avec les même formules, il suffit de mentionner l'Anonyme de Sienne et l'Anonyme de Gauthier :

> Anonymi magistri artium, *Quaestiones super librum De anima*, p. 49, l. 18-23[7] : Dicendum quod diffinicio logica dicitur vana, quia cum diffinicio debet constare ex propris principiis rei difficilis est ; propterea debet facere cognicionem certam. Set diffinicio logica non accipit propria principia rei, set communes intenciones tantum, cuius sunt genera et differencie. Ideo non facit cognicionem certam de propriis passionibus rei et pro tanto dicitur vana.

> *Ibid*., p. 50, l. 25-48 : Ad primum dicendum quod genus et differencia dupliciter possunt accipi (...). Ergo autem eadem primo modo significatur nomine specie, secundo modo nomine differencie, unde ab eodem fit

5. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (Rep. Cambridge), lib. IV, comm. 3, p. 145, l. 17.
6. Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Paris), *Introductio*, p. 397, l. 65-80.
7. *Anonymi magistri artium Quaestiones super librum 'De anima', Siena, Biblioteca comunale, ms. L.3.21, ff. 134ra-174va*, P. Bernardini (éd.), Firenze, SISMEL / Galluzzo, 2009.

> inposicio huius nominis 'homo' et huius nominis 'anima', set sub diversis esse (...). Igitur logica, licet accipiat ea que sunt principia rei, non tamen in quantum sunt principia, set magis in quantum sunt principia noticie probabilis. Hoc est in quantum sunt secunde intenciones. (...) Ad aliud, quod metaphysicus accipit principia diffiniendi ut sunt essencia et secundum rem, logicus vero non accipit ista eadem ut sunt intenciones, et ita differenter.
>
> Anonymi magistri artium, *Lectura in librum De anima*, R.A. Gauthier (éd.), p. 26, l 317 – 325. 331[8] : Et ostenditur quod metaphisice, quoniam, sicut habetur in VII *Metaphysice*, diffinitio est substancie solum (et hoc etiam in II *Posteriorum* habetur, set tamen quecunque dicit ibi de hoc, accipit a VII *Prime philosophie*). Arguo : Cuius est considerare aliquid et de illo determinare, eius est determinare modum cognoscendi illud ; set metaphisice est considerare substanciam et determinare de substancia ; ergo metaphisice est determinare modum cognoscendi substanciam ; set modus cognoscendi substanciam est per diffinitionem ipsius ; ergo metaphisice est determinare de diffinitione et docere diffinire.
>
> *Ibid*., p. 28, l. 344- : Dico igitur quod in *Metaphysica* docet Aristotiles diffinire per ipsas res, siue ibi determinatur de diffinitione date per res ; in logica autem, ut in libro *Topicorum* et in libro *Posteriorum*, de diffinitione data per communes intentiones, differenter tamen, quoniam huiusmodi intentiones communes que sunt genus et differencia possunt considerari uel secundum quod communes sunt uel in quantum radicantur supra res et eis appropriantur.

Un autre argument considéré par Wielockx essentiel pour prouver l'authenticité de *A* est que Boèce et *A* réservent une place à l'éthique, entre la physique et la métaphysique, dans la discussion sur la science la plus appropriée pour l'étude de l'âme[9]. Wielockx commente catégoriquement :

8. *Anonymi magistri artium Lectura in librum De anima : a quodam discipulo reportata : Ms. Roma naz. V.E. 828*, R.-A. Gauthier (éd.), Roma, ad Claras Aquas, 1985.

9. Cf. p. 71 : « *A*, I, q. 4, v. 2-9 : Cum *anima* sit forma corporis naturalis et, per consequens, forma naturalis, formas autem naturales et passiones et operationes quas habent *in corpore* naturali, considerare habet physicus, habet considerare de anima. *Moralis* autem considerat de ea *quantum ad* diversas potentias suas, in quantum eis diversae virtutes morales et intellectuales attribuuntur, et quantum ad operationes morales et *voluntarias*. *Metaphysicus* autem considerat de ea *quantum ad* rationem entis vel substantiae, sicut et alia entia considerat » ; chez Boèce : « *T*, I, q. 35, v. 19-23 : ... *anima* enim secundum quod est principium naturalium operatium *in corpore*, sic pertinet ad philosophum naturalem, *quantum ad* actiones *voluntarias* sic pertinet ad *moralem*, sed quantum ad illud quod ipsa est per essentiam suam, sic pertinet ad *metaphysicum* ». *T*, IV, q. 9, v. 38-44 : « Licet *anima* rationalis secundum illud quod ipsa est per suam essentiam, ad solum *metaphysicum* pertinet, tamen *quantum ad* actiones voluntatis quas operatur in corpore refrenando passiones et dirigendo

> with the exception of *A* no contemporaneous author (in printed or handwritten texts, especially commentaries on *De anima*) reserves with Boethius a place for ethics in the middle between physics and metaphysics. (p. 32)

Il note pourtant une exception (p. 32, n. 50) : l'Anonyme de Giele[10]. Nous apportons ici d'autres preuves pour rejeter l'affirmation catégorique de Wielockx : l'Anonyme de Gauthier et Thomas d'Aquin discutent également, dans leurs commentaires au *De anima*, le problème de la science la plus appropriée pour l'étude de l'âme et ils mentionnent l'éthique entre la physique et la métaphysique :

> Anonymi magistri artium, *Lectura in librum De anima*, p. 52, l. 541 – 53, l. 555 : Anima potest considerari in quantum essencia quedam est, et sic est de consideratione primi philosophi. Item potest considerare in quantum est perfectio corporis phisici, et sic est de consideratione naturalis. Item, potest considerari in quantum est species quedam, ut substancia spiritualis cognoscibilis per genus et differencias, et sic est de consideratione logici, non communiter set dialectici : logicus enim demonstrator magis diffinit per propria principia quam per communes intentiones. Item, anima potest considerari in quantum est principium bonarum operationum, et sic est de consideratione moralis. Item, potest considerari in quantum illud quod in se est uel speciei simile quam in se habet producit exemplum in materia corporali, et sic est de consideratione mechanici, uel in substancia spirituali, et sic est de consideratione artium liberalium.
>
> Thomas de Aquino, *In I De anima,* lect. 1, A. Pirotta (éd.), Turin, Marietti, 1959, n. 7 : Consequenter cum dicit 'videtur autem' reddit auditorem benevolum ex utilitate huius scientiae : dicens, quod cognitio de anima videtur multum proficere ad omnem veritatem, quae traditur

actiones secundum regidem prudentiae, pertinet ad *moralem* philosophum, et quantum ad actiones intelligendi quibus naturaliter intellegit ex phantasmatibus *in corpore*, pertinet ad philosophum naturalem ». Nous gardons et utilisons les abréviations de Wielockx (p. 11) ; les italiques sont mis par celui-ci.

10. Giele, van Steenberghen, Bazán (eds), *Trois commentaires anonymes*, p. 22, ll. 31-40 : « Est et haec scientia de anima necessaria multum ad scientiam rerum naturalium : hoc dicit Aristoteles in littera ; anima enim est actus et perfectio corporum naturalium ; quare cognitio animae est necessaria ad cognitionem corporum naturalium. Item ad scientiam separatorum est necessaria : nam ex operationibus animae probatur ens separatum, quod est subiectum primae philosophiae. Item scientia de anima ad totam moralem philosophiam et legis positivam est necessaria : virtutes enim, opera virtutum et habitus contrarii virtutibus omnes sunt in anima, licet secundum diversas virtutes animae, ut in diversis sunt virtutibus, castitas et prudentia, fortitudo, etc. ».

> in aliis scientiis. Ad omnes enim partes philosophiae insignes dat occasiones. Quia si ad philosophiam primam attendamus, non possumus devenire in cognitionem divinarum et altissimarum causarum, nisi per ea quae ex virtute intellectus possibilis acquirimus. Si enim natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus scire ordinem substantiarum separatarum, sicut dicit Commentator super undecimo *Metaphysicae*. Si vero attendatur quantum ad moralem, non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae. Et inde est, quod Philosophus in *Ethicis* attribuit quaslibet virtutes diversis potentiis animae. Ad naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis.

Dans la lumière des comparaisons montrées auparavant, il est évident que les thèses présentées par Wielockx comme étant une caractéristique de la pensée de Boèce se trouvent chez beaucoup d'autres auteurs et non seulement dans *A*.

Encore moins convaincante est l'argumentation qui prend en compte la thèse selon laquelle les substances séparées n'ont pas d'accidents. Wielockx dit à propos de cela :

> one of the teachings of Boethius of Dacia which distinguishes him most among the Parisian contemporaries is the claim that there are no accidents in the separate substance. The author of *A* holds this position and does so in Boethius's wording. (p. 37sq.)

Il est difficile de deviner à qui pense Wielockx lorsqu'il dit que les contemporains parisiens de Boèce soutiennent que les substances séparées ont des couleurs, des dimensions et d'autres accidents. La thèse selon laquelle les substances séparées sont exemptes d'accidents n'est pas identique à la thèse qui défend que les substances séparées sont des actes purs ; les auteurs qui, comme Thomas d'Aquin[11], considèrent que les substances séparées *habent permixtionem potentiae*, ne soutiennent pas qu'elles ont des accidents. Il nous semble que ces deux thèses devraient être distinguées. Dans *A* nous retrouvons uniquement la seconde : les substances séparées sont des actes purs[12]. Une telle doctrine est rejetée par Thomas d'Aquin et par Siger de Brabant[13] qui attribuent uniquement à Dieu cette propriété ; Boèce de Dacie (*T*, III, q. 3, ll. 41-46, cf. p. 39) la défend pour toutes les substances séparées. La

11. Thomas de Aquino, *De ente et essentia*, c. 4, ed. Leonina, XLIII, p. 378, l. 90 ; *Summa contra Gentiles*, lib. 4, c. 11, § 11 ; *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 2, l. 18.

12. *A*, I, q. 3, p. 120, ll. 33-35 : « Substantia autem omnino simplex, quae est actus purus, non potest habere accidentia ».

13. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), l. III, p. 87, l. 165.

source de la doctrine est Aristote, *Métaphysique* XII, 1071b 15-30 où il est établi que les substances séparées doivent être sans matière, éternelles et toujours en acte. Averroès reprend l'idée dans son commentaire (lib. XII, comm. 31, apud Junctas, f. 314C) et utilise l'expression qui sera reprise par *A* et par Boèce : les substances séparées, sans matières, sont des actes purs :

> Et dicit : *Et oportet ut istae substantiae sint existentes etc.*, id est quia istae substantiae sunt moventes sine aliqua potentia, necesse est ut sint sine omni materia, cum necesse est ut sint aeternae. Omne enim aeternum est actio pura, et omne quod est actio pura, non habet potentiam.

Plusieurs auteurs proches d'Averroès défendent cette thèse et la citent en précisant explicitement la source : Thomas Wylton dans son *De infinitate vigoris Dei*[14] ; Gilles d'Orléans dans ses *Quaestiones super De generatione*[15], Antoine de Parme[16] et d'autres. Il est manifeste que, ayant la source en Aristote et Averroès, la doctrine n'est pas propre à Boèce ; le fait de la retrouver en *A* n'est donc pas une preuve en vue de l'authenticité.

On trouve une situation similaire avec deux autres thèses communes que Wielockx présente comme suit :

> the First Cause is the one which does not depend on anything and on which anything else depends ; it is, therefore, most of all a substance (*A*, II, q. 1, l. 9). The (other) separate substances depend on it for their conservation (*ibid.*, ll. 11-13). The link between depending on God for existence and depending on Him for conservation is particulary significant. (...) This insistence on the aspect of 'conservation' by divine causality is distinctive of Boethius, who constantly holds the following two complementary theses. (1) Immaterial substances are not composed

14. Cf. E. Jung-Palczewska, *La Question quodlibétique De infinitate vigoris Dei de Thomas de Wylton*, dans *Archives d'histoire doctrinales et littéraire du Moyen Âge*, 1997, p. 335-403, ici p. 361, 383.

15. Cf. Z. Kuksewicz, *Gilles d'Orléans était-il averroïste ?,* dans *Revue Philosophique de Louvain*, 77 (1990), pp. 5-24, ici p. 10.

16. Antonio de Parma, *Dubia et remotiones circa intellectum possibilem et agentem*, Vat. lat. 6768, f. 166rb : « ymmo etiam si sit (i.e. intellectus possibilis) actus purus ita quod non sit aliquis intellectus qui sit ens in potentia, intelliget se solum et nihil aliud quia si iste intellectus est in se quidam actus purus, tunc multo forcius alie intelligentie essent actus puri ; et per consequens in separatis a materia non invenietur aliqua potentia et per consequens nec aliqua receptio eo quod nullus actus recipit aliquid de se nisi amixtus potentie » ; f. 166vb : « sed addit (i.e. Averroes) ulterius unum verbum quod videtur oriri <ex> dictis eius. Dicit : et cum intellectus idem est cum eis et intellectio. Per hoc enim videtur velle quod in intelligentiis abstractis idem est intellectus, intelligens et intellectio et hoc idem vult supra *XII Metaphysice* et ibi dicit expresse quod quelibet intelligentia est actus purus et si ita est, tunc nihil intelliget extra se. Quod ergo est, quod dixisti ».

> of form and matter (...) (2) Depending of necessity on the First Cause for their existence, their duration in that existence is as indebted to God as their very existence itself. Hence, immaterial substances can be converted into pure nothing through the withdrawal of their existence by God's inscrutable will » (p. 39).

La substance immaterielle ne contient, comme son nom l'indique, aucune matière et la Cause Première ne dépend de rien dans son être et dans son action : il nous est impossible d'indiquer un auteur qui soutienne le contraire. Nous n'insistons donc pas sur ces deux doctrines qui, après la *Métaphysique* XII d'Aristote, sont communément acceptée au Moyen Âge.

Les preuves que Wielockx donne en faveur de l'authenticité du texte *A* manquent souvent de rigueur : les pages 41 (à partir de 3.1.3.3) à 45 présentent des thèses qui se lisent en *A*, mais aucune mention n'est faite de leur présence chez Boèce ; et les pages 46 (à partir de 3.2) à 56 résument des thèses qui se lisent en Boèce, mais aucune mention n'est faite de leur présence en *A*.

Sur la base de comparaisons et des thèses « originales », Wielockx conclut :

> after subtracting the parallels between *A* and the four distinctive positions of Boethius nothing especially relevant remains in *A* (p. 57).

Nous ne partageons pas cette conclusion pour les raisons énoncées auparavant.

II.2) Les 38 pages de parallèles que Wielockx propose n'éliminent pas nos réserves ; il met face-à-face des extraits provenant des divers ouvrages de Boèce et du texte *A*. Trois types de ressemblance sont distingués :

(i) Les fragments considérés représentatifs pour la pensée de Boèce qui ont avec *A* des similitudes doctrinales et littérales sont signalés par un double astérisque. Dans les 38 pages de comparaison, on en trouve uniquement trois, dont deux n'ont aucune pertinence : le premier (p. 60-63) porte sur le logicien qui discute les « communes intentiones » - nous avons déjà montré qu'elle se lit également chez d'autres auteurs ; le second (p. 71) contient la thèse sur la substance séparée qui est « actus purus » - nous avons montré qu'elle fait partie d'une tradition qui remonte à Averroès. Pour le dernier cas, Wielockx met en évidence une expression, « plus sunt quam ad utrumlibet, et minus sunt quam necessarium », qui se lit deux fois chez Boèce et une fois dans le texte *A*. Les contextes sont cependant différents : dans *A* l'expression apparaît en relation avec l'influence des corps célestes sur les hommes, alors que chez Boèce elle apparaît une fois dans une discussion sur le rapport entre les corps humains et leurs passions, et une autre fois en relation avec les propositions probables :

A, II, q. 15, v. 50-53	Boèce de Dacie
Cum ergo *corpora* caelestia magnum habeant dominium immutando complexiones et dispositiones corporales, multum etiam habent dominii *in* moribus et *actibus humanis* et vita humana : *plus* enim *sunt quam ad utrumlibet* in vita humana *et minus quam necessaria*.	*P*, II, q. 25, v. 171-176 : Verum est tamen quod *corpora* quae circa nos sunt, *in actionibus humanis plus sunt quam ad utrumlibet*, *et minus* sunt *quam necessarium*. Suadent, sed non cogunt. Appetitus enim suadent actiones ipsas. Istae concupiscentiae ex passionibus corporis causantur, et illae passiones causantur ex corporibus supracaelestibus. *T*, I, c. 10, v. 20-21 : Et ideo omnis propositio probabilis *plus* habet *quam ad utrumlibet et minus quam necessarium*.

Il n'y a aucun rapport doctrinal entre ces phrases, sauf l'expression qui pouvait circuler par une source commune ou qui pouvait être puisée par l'un dans l'autre. Cependant, Wielockx considère qu'elles « show both doctrinal and literal correspondence with Boethius of Dacia's *distinctive* positions » (p. 57sq.).

Sur la base d'une seule expression qui apparaît dans des contextes doctrinaux très différents, on ne peut pas déterminer l'authenticité d'un texte. Et les autres aspects considérés définitoires pour la pensée de Boèce, mais qui se trouvent en réalité chez plusieurs autres auteurs, ne sont pas plus convaincants.

(ii) Les fragments qui présentent des ressemblances doctrinales sur des nouveaux aspects « distinctifs » de la pensée de Boèce sont marqués d'un simple astérisque ; ces fragments n'ont pas de ressemblance littérale.

En parcourant la longue liste proposée par Wielockx, on découvre une série de thèses communes qui sont pourtant considérées comme propre à la pensée de Boèce. Le cas du discours sur le logicien incapable, par sa science, de définir l'essence de ce qu'est la « nature animale et rationelle » de l'homme[17], en est

17. Cf. 62 : « *A*, I, q. 1, v. 7-8, v. 9-12 : Et ideo, si *natura animalis* et rationalis in *homine* sint causa aliquorum accidentium, dialecticus autem, licet dicat quod homo est animal rationale, naturam tamen et quidditatem horum non considerat, illa accidentia non docet. *T*, I, q. 4, v. 32-42 : Si enim ignoraret naturam huius rei quae per hoc quod est '*homo*' significatur, et *naturam* huius rei quae per hoc quod est '*animal*' significatur, non posset scire quod ei quod quod est homo, debetur intentio speciei et non generis, et ei quod significatur per hoc quod est 'animal', intentio generis et non speciei. Unde cum dialecticus sic arguit 'Socrates est albus, ergo non est niger', nullo modo posset scire hoc esse bonum argumentum, nisi sciret

un exemple (déjà discuté).

De très nombreuses comparaisons ne se justifient aucunement parce que les contextes où apparaissent les quelques mots communs sont différents. Par exemple, Wielockx met ensemble (p. 64) une phrase dans *A* et plusieurs textes de Boèce ; dans *A*, on a la thèse ordinaire d'Aristote selon laquelle les passions et les opérations de l'âme dépendent du corps humain[18], alors que chez Boèce il est question soit du rapport entre l'âme éternelle et le corps céleste[19] ; soit de l'intellection qui se produit uniquement par le biais des images (l'intellect dépend des sens, les sens dépendent du mouvement du ciel, et, par conséquent, l'intellect dépend du mouvement du ciel[20]) ; soit de l'intellect possible qui se connaît soi-même par le biais des intelligibles rendus en acte par l'intellect agent[21] ; soit de l'homme qui est corruptible selon sa forme substantielle[22]. Enfin, avec cette même phrase de *A*, sont mis en parallèle des mots hors de leur contexte, sans aucune pertinence, du genre : « Si autem quaeratur de ipsa anima secundum suam substantiam considerata... » (*T*, IV, q. 16, v. 80-81) ; « Cum ergo anima secundum suam substantiam considerata... » (*Ibid.*, v. 87-88). Il n'existe évidemment aucun rapport réel entre la phrase du texte *A* et les phrases de Boèce.

D'autres phrases sont mises en parallèles, mais ont un seul mot en commun qui apparaît dans des contextes très différents ; on peut recueillir pratiquement la majorité des fragments qui portent un astérisque ; nous ne pouvons donner ici qu'une brève liste, sans avoir trouvé une seule occurrence importante pour appuyer l'authenticité de *A*[23].

naturas rerum quae significantur per hos terminos, esse incompossibiles et esse tales quod positio unius in aliquo subiecto est remotio alterius in eodem ».

18. *A*, I, q. 2, v. 2-4 : « Quamdiu *anima est anima*, hoc est : actus corporis organici, omnes eius passiones et operationes, secundum quamcumque potentiam fiant, ex corpore dependent, quia *nec sine corpore* expleri *possunt* ».
19. *P*, II, q. 25, v. 191-195 : « ...actiones animae *non possunt* esse *sine corpore* caeli. Licet *anima* sit substantia aeterna, non tamen *est anima* aeterna. Alfarabius : de proprietate animae est vivificare corpus. Actiones tamen animae non possunt esse sine virtute caelorum ». La comporaison entre ces deux textes est donnée, sans explication, deux fois : une fois p. 64 et une fois p. 65.
20. *G*, II, q. 10, v. 62-66 : « Item, intellectus non movet nisi post cognitionem : speculativum enim movet appetitum, 3° De Anima ; in intellectu impossibile est cognitio sine sensu, sensus autem generatio dependet ex motu caeli ; ergo operatio intellectus dependet ex motu caeli ».
21. Wielockx donne ici (p. 64sq.) plusieurs dizaines lignes que nous ne copions pas ; en voici les références : *T*, IV, q. 16, v. 39-52 et v. 69-79.
22. *OHA*, p. 14(64), v. 30-34 : « Non ideo fiat obiectio contra hoc quod dico hominem esse corruptibilem secundum suam formam substantialem, quia licet intellectus sit aeterna substantia, quia licet intellectus sit aeterna substantia, non tamen est aeterna forma ; non enim semper informat materiam Socratis. Si autem intellectus non sit forma, obiectio non habet locum ».
23. Cf. p. 66 : « *A*, I, q. 2, v. 8-12 : Similiter etiam quae fiunt secundum intellectum diversificantur

On ne peut pas s'empêcher de signaler aux lecteurs un syntagme usuel sur lequel est fondé toute la noétique aristotélicienne (qu'elle soit latine, arabe ou juive), mais qui entre, curieusement, dans la même catégorie nommée « Boethius's *distinctive* teaching » : les concepts sont produits à partir des images et les images à partir des sensations[24]. Dans un commentaire au *De anima* cette idée ne devrait pas étonner le lecteur.

Toujours propre à la pensée de Boèce est considérée la thèse provenant de la *Métaphysique* d'Aristote et du *Liber de causis* qui soutient l'identité entre l'intellect supérieur et l'objet de sa connaissance accomplie par la *reditio completa*. Mais, contrairement à ce que veut prouver Wielockx, *A* n'est pas réellement proche de Boèce : selon celui-ci, l'identité entre opération et substance est propre à toute substance séparée, alors que *A* fait mention uniquement de Dieu[25]. Une différence doctrinale qui n'est pas négligeable (Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Bonaventure et bien d'autres l'attribuent uniquement à Dieu[26]).

Le lecteur est surpris de trouver des citations explicites parmi les fragments

in diversis hominibus propter diversam dispositionem organi virtutis imaginativae : bonitas enim et *malitia* ingenii in homine est propter diversitatem imaginationis sive phantasiae, quae dicitur intellectus passivus », comparé avec « *T*, I, q. 6, v. 48-53 : Vide etiam quod tria sunt impedimenta praecipue perveniendi ad veritatem, videlicet... et *malitia* complexionis, quod notat Aristoteles II *De anima*, cum dicit : 'Duros carne, ineptos mente dicimus'... ». Cf. p. 77 : « *A*, II, q. 4, v. 10-11 : Vita autem in substantiis separatis nihil aliud est quam intelligere et velle earum », comparé avec : « *G*, I, q. 50, v. 90-96 : Intellectus separati non intelligunt per receptionem speciei intelligibilis : receptio enim non est sine corpore, Commentator XI° *Metaphysicae*. Praeterea, intelligentia intelligit ita quod intellectus et intellectum et ratio per quam intelligit et actio intelligendi sunt res una et intellectus in actu. Et hoc est verum de omni intelligentia separata » ; et aussi les phrases p. 77 et 78. Cf. aussi le fragment à la p. 78 : « *A*, II, q. 4, v. 16-17 : Intelligere autem et velle Dei in Deo sunt, nec sunt aliquid additum Deo, cum in Deo nulla sit compositio », où il est question uniquement de Dieu, comparé avec une phrase sur les propriétés de toutes les substances séparées : « Praeterea, intelligentia intelligit ita quod intellectus et intellectum et ratio per quam intelligit et actio intelligendi sunt res una et intellectus in actu. Et hoc est verum de omni intelligentia separata » ; et ainsi de suite.

24. Cf. p. 94 : « *A*, II, q. 12, v. 5-7 : Sed, secundum hoc, intelligere etiam non esset vivere, nec intellectus esset vita, cum intelligere sit in nobis ex imaginatis, imaginata ex sensatis ab exterius receptis ».

25. Cf. p. 78 : « *A*, II, q. 4, v. 14-16 : Vita autem Dei substantia Dei est, quia operatio non transiens in rem extrinsecam nec ens aliquid additum ei cuius est operatio, substantia est agentis », comparé avec « *T*, III, q. 3, v. 31-35 : Perfectio substantialis alicuius intelligentiae non est ex aliquo accidente. A quo autem est perfectio suae substantiae, per illud redditur propria operatio eius. Ergo nec propter suam substantiam nec propter suam operationem erit in intelligentia accidens ».

26. Voir à ce sujet D. Calma, *La connaissance réflexive de l'intellect agent. Dietrich de Freiberg et le 'premier averroïsme'*, dans J. Biard, D. Calma, R. Imbach (eds), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 63-105.

considérés définitoires pour la pensée de Boèce et *A*[27]. Il est aussi curieux qu'une citation explicite d'Aristote dans *A*, où l'on trouve le mot « cuprum », est comparée à deux fragments de Boèce où apparaît également le mot « cuprum », mais qui n'ont absolument aucun rapport ni avec la citation ni avec le contexte de *A*[28].

(iii) Les fragments qui présentent des ressemblances (littérales ou/et doctrinales) mais qui ne sont pas propres à Boèce, n'ont aucun astérique. Le choix de mettre ces ressemblances dans une analyse sur la paternité n'a aucune importance, mais voici l'explication de Wielockx :

> these parallels in *A* are not devoid of interest, however, if their *number* and their occasionally *literal* correspondance with the passages in Boethius's other works are taken into account. (p. 58)

La quantité (« their number ») avant la qualité (« their occasionnaly literal correspondance ») : sur les 189 extraits du texte *A* retenus par Wielockx 114 n'ont aucun asterisque ; donc, plus de 60% des fragments comparés n'ont aucune incidence sur la question de l'authenticité.

27. Cf. p. 70 : « *A*, I, q. 3, v. 31-32 : Et ideo probat *Philosophus, XII Metaphysicae*, quod *principia* substantiae compositae sunt principia accidentium eiusdem », comparé avec « *T*, V, q. 3, v. 22–24 : ... secundum *Philosophum XII Metaphysicae* secundum novam translationem *principia* subiecti intrinseca sunt extrinseca principia suarum proprietatum ». Cf. p. 82 : « *A*, II, q. 8, v. 10-12 : Sed secundum Philosophum, XII *Metaphysicae*, quod generat compositum, generat et formam... », comparé avec « *OHA*, p. 16 (66), v. 33-36 : ... *compositum* est quod per se generatur et acquiritur per generationem, sicut dicit Aristoteles undecimo Metaphysicae et Albertus libro eiusdem, ergo *et forma*, quae est altera pars compositi, per generationem acquiritur, licet per accidens ». Cf. p. 84 : « *A*, II, q. 8, v. 24-25 : Item dicit Philosophus quod actus non est separabilis ab eo *cuius est actus* », comparé avec « *P*, III, q. 29, v. 47-48 : ... forma et actus sunt ultimum illius *cuius sunt actus* et forma ». Et aussi, p. 85 : « *A*, II, q. 8, v. 30-32 : Sed secundum Philosophum potentia *intellectiva separabilis est* a corpore sicut perpetuum a corruptibili », comparé avec « *OHA* (éd. M. Grabmann), p. 80 : Licet *intellectus possit separari* a corpore ... ». Sur la même page 85 : « *A*, II, q. 8, v. 33-34 : Item, dicit Aristoteles, libro *De animalibus*, quod solus *intellectus est ab extra* », comparé avec « *P*, I, q. 34, v. 118-121 : ... si ita non esset, forma naturalis penitus esset ab extrinseco, sicut forma artis, cum tamen velit Aristoteles libro *De anima* quod inter formas corporum naturalium *solus intellectus ab extrinseco est* ».

28. Cf. p. 83 : « *A*, II, q. 8, v. 10-13 : Sed secundum Philosophum, XII *Metaphysicae*, quod generat compositum, generat et formam ut generans *cupram* (*Arist. lat.* : aeneam) sphaeram generat sphaeram, quae est forma eius », comparé avec « *T*, VI, q. 12, v. 37-45 : Quod enim circulus ligneus non possit inveniri in circulo *cupreo* vel argenteo, huius causa non est forma circulari nec continuum, quod est per se materia circuli, sed ipsum lignum quod opponitur argento et *cupro*. ... circulus inveniri potest in ligno vel *cupro* ... Non enim oportet quod intellectus circuli sit cum intellectu ligni vel *cupri* ... ».

Wielockx compare donc dans 60% des cas des phrases qui ont en commun un mot banal dans des contextes ordinaires[29] ou même différents[30]. Sans importance pour l'étude de l'authenticité sont également les *loci communes* et des citations implicites, tels que : « dicit Philosophus quod definitio dialectica vana est quantum ad hoc »[31] ; « generans generat sibi simile nomine

29. Cf. p. 98 : « *A*, II, q. 17, v. 10-11 : ... potest esse ... sensus *tactus* sine aliis sensibus » comparé avec « *G*, II, q. 3, v. 16-17 : *Tactus* autem prius est secundum generationem ... ». Cf. p. 97 : « *A*, II, q. 15, v. 44–46 : Unde *homines cholerici* et *melancholici* non inveniuntur in moribus naturalibus concordare » comparé avec « *M*, q. 19, v. 18-19 : ... ita est universaliter quod *cholericus homo* habet carnes teneriores quam *melancholici*, et subtilior etiam est et spiritus habet agiliores ». Dans d'autres cas, Wielockx trouve (p. 74) des parallèles à partir de cinq mots d'une banalité ahurissante, « ... sed omnia alia ab ipsa ... » (*A*, II, q. 1, v. 9), retrouvés avec des synonimes (!) très approximatives, dans quatre contextes différents ; en voici trois, le quatrième étant trop long pour le copier ici : « *P*, III, q. 23, v. 104-105 : ... nullum ens factum vel causatum de se habet virtutem ut existat ... » ; « *Ibid.*, v. 108-111 : Et in *De causis* ... 'omnes virtutes dependent ex virtute quae est prima virtus'... » ; « *T*, I, q. 4, v. 68-69 : ... quae <prima causa simpliciter> est causa totius entis, quia *omnis alia* res est eius effectus ».

30. Cf. p. 97 : « *A*, II, q. 16, v. 3-13 : Quedam sunt animalia imperfecta ... quae in loco suae generationis ..., sicut plantae, nutriuntur ex terra. ... Animalibus autem progressivis motus localis datus est ... » comparé avec « *T*, IV, c. 1, v. 13-15 : Album autem est in nive aliqua res addita nivi, non quid eius sed quale eius, et per se mobile inest animali aliqua res addita sibi ». Cf. p. 95 : « *A*, II, q. 13, v. 12-14 : Motus enim senectutis, quo animal alteratur a sua naturali complexione ad contrarium, non attribuitur animae, sed magis virtuti elementorum, ideo non est vita » comparé avec « *T*, VI, q. 6, v. 18-20 : Mortale enim per se non est differentia hominis, substantiam enim hominis non complet, sed est passio causata ex contrariis, ex quibus corpus componitur ». Cf. p. 93 : « *A*, II, q. 12, v. 16-18 : Quod contingit quandoque, quando definitio est passio *propria* alicuius *subiecti* habens *alteram causam in subiecto* » comparé avec « *T*, III, q. 1, v. 64-72 : « Alia sunt accidentia *propria*, et illa *in subiecto habent* propriam *causam* et convertibilem. Et istorum quaedam sunt immediata subiecto, ideo non sunt demonstrabilia de subiecto, eo quod demonstratio non est immediatorum, ut dicitur in libro Posteriorum. Quaedam autem sunt mediata, et ista *sunt demonstrabilia*, ut si forte calor ignis immediate sequitur formam substantialem eius, quae caliditas ulterius in igne causat passiones ut levitatem et raritatem, tunc levitas et raritas sunt passiones mediatae per caliditatem forte demonstrabiles de igne. *T*, V, q. 3, v. 19-20 : Dicendum est ad hoc, quod inter ea quae sunt *propria* alicui speciei, quaedam sunt immediata quaedam mediata. *Ibid.*, v. 24-32 : Illa autem proprietas quae immediate ex forma specifica *subiecti* causatur, est *subiecto* immediata, quia inter ipsam et formam subiecti non invenitur aliquod medium a quo causatur. Si autem illa prima proprietas *in subiecto causat secundam* et secunda tertiam, omnes sunt mediatae respectu subiecti quae sequuntur primam proprietatem, quia inter illas et formam *subiecti* est aliquod medium a quo causantur et per quod demonstrantur et sciuntur. *Ibid.*, v. 40-44 : Tunc potes posteriorem proprietatem de subiecto per priorem demonstrare usque ad primam, quae indemonstrabilis est. Et causa huius est quia ipsa est immediata subiecto. Dicendum ergo quod non omne proprium est subiecto immediatum ».

31. Cf. p. 63, *A*, I, q. 1, v. 15-16 ; Aristoteles, *De anima*, I, 1, 402b.

et specie »[32] ; « homo in specie est per animam humanam »[33] ; « generans generat compositum »[34] ; « motus attribuitur elementi dominantis »[35] et ainsi de suite.

On se perd dans cette masse énorme de fragments comparés sans profit et l'effect obtenu est contraire au but manifestement recherché : les ressemblances plus intéressantes (notées avec un double astérisque) sont cachées sous un tas de comparaisons contre-productives qui attestent que le texte *A* n'a pas beaucoup en commun avec ce qui est propre à la pensée de Boèce.

II.3) Wielockx essaie de renforcer sa démonstration par une analyse de style (p. 98sqq.). Il note des conjonctions qui, à notre avis, n'ont pas une grande valeur (*eo quod, et ideo, ex hoc, ita quod, nunc autem, quia... ideo, si... tunc*) et des expressions qui, dit-il, ne se trouve pas chez Siger de Brabant, mais qui se trouvent chez Boèce de Dacie. Il est, nous semble-t-il, légitime de s'interroger sur le rôle joué par Siger de Brabant dans ces comparaisons, puisque, finalement, le but est de montrer que l'auteur de *A* est Boèce de Dacie, non pas Siger de Brabant. Par une longue argumentation qui occupe les pages 102-105,Wielockx veut montrer que le style de Siger n'est pas celui de Boèce et de *A* (« Sigerian style features absent from Boethius and *A*»). Mais, si le style de *A* n'est pas celui de Siger, et si le style de Siger n'est pas celui de Boèce, on n'en déduit pas que le style de *A* soit le style de Boèce (« in the light of the fact that these eight style features are characteristic of Siger, their absence in *A* assumes a certain importance », p. 105). Et, finalement, pourquoi faut-il

32. Cf. p. 81, *A*, II, q. 8, v. 3-4. L'expression apparaît chez de très nombreux médiévaux : Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), lib. III, 9, p. 95, l. 23 : « Et cum omne quod fit, fit a sibi simili nomine et specie, erit homo per essentiam eiusdem speciei cum hominibus particularibus ». Roger Bacon, *Tractatus de multiplicatione specierum*, Pars prima, cap. I, vol. 2, p. 415 : « Sciendum tamen quod licet species sit similis nomine et definitione generanti eam, ut species ignis in aere... » ; et ainsi de suite.

33. Cf. p. 81, *A*, II, q. 8, v. 4 ; une phrase beaucoup trop commune pour qu'on s'y attarde encore plus.

34. Cf. p. 82, *A*, II, q. 8, v. 7 ; cf. Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. III, c. 69 : « unde et compositum generans non generat formam, sed compositum ». Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (*rep. Cambridge*), lib. V, p. 286, l. 261 : « relinquitur solum compositum esse quod generans per se generat » etc.

35. Cf. p. 95, *A*, II, q. 13, v. 15-16 ; cf. Thomas de Aquino, *In II Sententiarum*, d.19, q. 1, art. 4, ad arg. 2 : « Tertio, quia nullum locum naturalem haberet, si nullum elementum in eo dominaretur ; et ita nec motum naturalem : in quo deficeret a proprietate corporis naturalis » ; Id., *In Aristotelis libros De caelo et mundo*, lib. 1, lect. 3, n. 11 : « Et si aliquando contingat quod corpus mixtum moveatur motu simplici, hoc erit secundum elementum in eo praedominans ; sicut ferrum movetur deorsum secundum motum terrae, quae in eius mixtione dominatur ».

comparer le style de *A* uniquement avec Siger et non pas avec plusieurs autres auteurs contemporains ?

En outre, Wielockx détermine le style de Siger à partir de trois textes, les seules rédactions (connues ou éditée) de sa plume. En voici la raison :

> the inquiry does not make use of Sigerian works which came to us in the form of student notes ('reportationes'), even when they were certainly or probably revised by Siger himself. This study relies, therefore, only on works drafted by Siger himself. These works are examined in their chronological order, which is : 1° *Impossibilia* (IMP), 2° *De necessitate et contingentia causarum* (NCC), 3° *De anima intellectiva* (AI). (p. 102)

Si Wielockx ne tient pas compte des *reportationes* de Siger puisqu'elles ne reflètent pas véritablement le style du maître, pourquoi parler du style de *A* qui est également une *reportatio*, abrégée et remaniée par Godefroid ? La même question se pose à propos de Boèce dont les textes sont également remaniés et abrégés par Godefroid. Le choix d'exclure plusieurs *reportationes* d'un même cours nous paraît d'autant plus regrettable qu'elles sont des témoins précieux : si certaines formules se lisent dans des *reportationes* différentes, on peut affirmer qu'elles caractérisent le style du maître. Wielockx a réduit ainsi l'œuvre éditée de Siger à trois courts textes qui peuvent difficilement rendre compte de son style[36]. Il nous semble également très problématique la manière de déterminer le style de l'auteur de *A* car comment prouver qu'une formule qui apparaît une seule fois dans un texte (anonyme) n'est pas un hapax, mais une caractéristique de style ? Etant donné que les ouvrages de Boèce et *A* sont des *reportationes*, nous ne voyons aucun empêchement pour prendre en compte les ouvrages de Siger que Wielockx élimine. Nous corrigeons ainsi ses affirmations :

(i) « The locution 'sive si(n)t ... sive si(n)t', which is to be found twice in *A* (II, q. 2, l. 3 ; II, q. 3, ll. 9-10), appears once in Siger (*AI*, 3, l. 182). In Boethius (...) is to be found frequently » (p. 100). En réalité, la locution apparaît au moins 23 fois chez Siger : 1 fois dans le *De anima intellectiva* (l'occurrence indiquée par Wielockx) et 22 fois dans les commentaires à la *Métaphysique* et au *Liber de causis*[37]. En voici la liste des occurrences : *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge) : p. 24, l. 20 ; p. 56, l. 14 ; p. 163, l. 43 ; p. 251, l. 26 ; p. 375, l. 13 ; *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Munich) : p. 36, l. 18 ; p. 136, l. 68 ; p. 172, l. 157 ; p. 202, l. 17 ; p. 205, l. 32 ; p. 278, l. 180 ; p. 288, l. 1 ; *Quaestiones*

36. En outre, l'édition du *De necessitate* est faite par Duin à partir d'un seul manuscrit, un autre manuscrit n'est pas pris en compte et les variantes des trois autres sont de temps en temps indiquées dans les notes.

37. Nous n'avons pas vérifié dans les autres ouvrages de Siger.

in Metaphysicam (rep. Vienne) : p. 338, l. 30 ; p. 342, l. 181 ; p. 360, l. 34 ; p. 385, l. 407 ; *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Paris) : p. 395, l. 21 ; p. 442, l. 43 ; p. 445, l. 11 ; p. 459, l. 7 ; *Quaestiones super Librum de causis* : p. 101, l. 17 ; p. 155, l. 34.

(ii) « Another locution of *A*, 'materia(e) et subiecto(-tum)' (II, q. 1, l. 26), is attested differently in Siger and in Boethius. In Siger's works, the locution occurs only twice » (p. 100). La locution apparaît en réalité au moins cinq fois, deux fois selon les indications de Wielockx, une fois dans *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Munich), p. 178, l. 20, et deux fois dans les *Quaestiones super Librum de causis* p. 85, l. 39 et p. 105, l. 93.

(iii) « In *A* we find three times a particular way of drafting the determinative relative clause. (...) This particular form of inclusion occurs only once in Siger and, at the place where it occurs, it is not really an integral part of Siger's 'determinatio', since it figures only in an objection formulated against Siger's thesis (*NCC*, p. 45, l. 30) » (p. 101). Des dizaines d'occurrences dans plusieurs ouvrages de Siger sont indiquées dans *Library of Latin Texts*.

Le but de trouver les expressions présentes dans *A* et Boèce mais absentes chez Siger est expliqué de la manière suivante :

> in this third step, it will be shown that the proper style of Boethius of Dacia is to be found in *A*. Are understood as proper to Boethius's style not only those stylistic elements which cannot be found in Siger's writings, but also those which are absent from the other masters of the Arts Faculty as well (p. 105).

Sur les quatre cas présentés, deux sont faux. Deux correspondent à la réalité :

> instead of writing simply 'nullus', Boethius repeatedly uses 'nullus unus' (...). This formula is absent from Siger's works. And it is to be found in *A* (II, q. 19, ll. 9-10) (p. 106)

> Boethius likes to express the alternative : either to be or to have something. In *P*, I, q. 31, l. 34, he writes : 'vel est materia vel materia habens' (...). This way of drafting is lacking in Siger's work. (...) Perhaps the expression 'nec est anima nec animam habens' (*A*, II, q. 4, l. 12) can be added to the former one (p. 107)

Contrairement à ce qu'il annonce, Wielockx ne mentionne pas l'absence ou la présence de cette formule chez les autres maîtres à la Faculté des arts.

Il se trompe sur deux formules qu'il considère absentes chez Siger :

(i) la formule « 'et hoc est concedendum' is absent from the writings of Siger drafted by the master himself » (p. 106) ; celle-ci apparaît une seule fois dans la *reportatio* du texte *A* (II, q. 8, l. 40). Ce hapax a pour Wielockx plus d'importance (« offers an interesting confirmation of the authorship of Boethius ») que la présence de la même formule dans la *reportatio* des *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge) de Siger, p. 258, l. 21.

(ii) « Boethius uses also regulary the expression 'super quae habet causalitatem' (*P*, III, q. 1, l. 15 and *T*, III, q. 4, ll. 50-51) or 'habet causalitatem super (supra)' (*P*, II, q. 20, ll. 4-5 ; *P*, III, q. 1, ll. 55-56 ; *T*, III, q. 4, ll. 45-46). The expression is not to be found in Siger's writings. We find it once again in *A*, instead (I, q. 3, ll. 18-19) » (p. 107). On trouve au moins 10 occurrences de l'expression chez Siger : *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge) : p. 85, l. 71 ; p. 88, l. 178 ; p. 88, ll. 180-181 ; p. 358, l. 79 ; *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Munich) : p. 156, l. 128 ; p. 257, l. 29 ; p. 258, l. 51 ; *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Paris) : p. 437, l. 59. Wielockx ne dit rien sur l'absence ou la présence de cette formule chez les autres maîtres à la Faculté des arts.

En somme, sur quatre cas discutés, trois ne sont pas comparés avec les autres artiens parisiens pour mieux comprendre s'il s'agit véritablement de formules qui caractérisent le style de Boèce de Dacie et celui du texte *A* ; sur les quatre cas, seulement deux présentent des expressions absentes chez Siger. Sur la base de ces résultats mitigés, il est difficile de souscrire à la conclusion de Wielockx :

> From the viewpoint of stylistic analysis, *A* and the authentic writings of Boethius of Dacia are specially close to each other. (...) Secondly, they do not show any of the eight elements of style proper to Siger. Thirdly, the four stylistic features which distinguish Boethius from his contemporaries are to be found positively in *A*. (p. 107)

Toutes les faiblesses montrées auparavant nous font douter fortement de la paternité du texte *A* ; Wielockx n'apporte pas assez de preuves solides pour considérer Boèce de Dacie comme l'auteur de ce texte. Nos remarques ne diminuent pourtant pas l'importance du travail d'édition, qui représente une contribution utile pour la connaissance de la tradition médiévale des commentaires au *De anima* et facilitera les discussions autour de son authenticité.

II. L'AVERROÏSME PARISIEN

B. Siger de Brabant

Préambule

Dans les années d'après-guerre, les études de philosophie médiévale ont connu une sorte d'effervescence intellectuelle provoquée par la découverte des textes de Siger de Brabant ; ont été successivement publiés ses ouvrages de noétique, ses commentaires à la *Métaphysique* et, coup de grâce, son commentaire au *Liber de causis*. Fascinés par sa figure, des chercheurs comme Bruno Nardi, Fernand Van Steenberghen, René-Antoine Gauthier et d'autres, se sont lancés dans des hypothèses historiques et doctrinales qui ont comme hypnotisé le monde de la recherche, puisque depuis plus de vingt ans on a cessé de publier les inédits de Siger et on se contente d'analyser toujours les mêmes doctrines. Si l'on faisait le calcul, on serait étonné de constater que nous connaissons à peine la moitié de l'œuvre de Siger. Il s'agit de quinze textes authentiques édités[1], dont seulement quatre ont été revus ou écrits par Siger en vue de la publication (les *De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*, *Quaestiones logicales* et *Quaestiones naturales* (Paris)) ; les douze autres sont des reportations, témoins d'une carrière universitaire plutôt courte qui s'étend de 1265/1266 à 1275/1276[2]. Il en reste encore autant d'inconnus, car il faut

1. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones In tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, B.C. Bazán (éd.), Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1972. Id., *Écrits de logique, de morale et de physique*, B.C. Bazán, A. Zimmermann (eds), Louvain-Paris, Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1974. Id., *De necessitate et contingentia causarum*, dans J.J. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1954, p. 14-50. Id., *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris*, A. Maurer (éd.), Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, 1983. Id., *Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich, texte inédit de la reportation de Vienne*, W. Dunphy (éd.), Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1981. Id., *Quaestiones super Librum de causis*, A. Marlasca (éd.), Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1972.
2. Cf. F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Vander-Oyez, 1977 ; R.-A. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant. (I.) Siger en 1265*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983), p. 201-232.

ajouter aux inédits les ouvrages dont parlent ses contemporains et qui sont perdus (les traités *De felicitate*, *De intellectu* ou un *Tractatus de motore primo et materia caeli*[3]) et les textes qui posent encore des problèmes d'authenticité, comme le très important commentaire inédit sur la *Physique* qui semble avoir eu une forte influence dans le milieu parisien vers la fin du XIII[e] siècle[4] ; il s'agit du commentaire anonyme conservés dans deux manuscrits : Erfurt, Amplon., F. 349, f. 75ra-117rb et Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., lat. 6758, f. 1ra-43vb ; ces deux témoins seraient avec le commentaire conservé dans le ms. Paris, BnF, lat. 16297, f. 117ra-130vb des notes de cours de la même *lectura*[5]. Les textes les plus longs qui restent toujours inédits, sont les commentaires suivants : *Super De longitudine et brevitate vitae* (Wien, Öst. Nat. Bibl., lat. 2330, f. 48ra-49vb : attribué, et Leipzig, Univ. 1406, f. 90ra-94ra) ; *Super De sompno et vigilia* (Wien, Öst. Nat. Bibl., lat. 2330, f. 50ra-59va ; Leipzig, Univ. 1406, f. 95ra-112vb ; Milano, Ambros. H. 105 inf., f. 24r-45r, Oxford, Balliol Coll. 313, f. 144vb-157vb ; Paris, BnF, lat. 14714, f. 213ra-222va) ; *Super IV Meteororum* (Wien, Öst. Nat. Bibl., lat. 2330, f. 20ra-39rb et Oxford, Bodl., Canon. Misc. 175, f. 47va-73vb), et le *Super I, II et IV Meteororum* (München, Clm. 9559, f. 51-71)[6]. On constate donc que dans l'état présent de la recherche, on a une perception partielle de l'œuvre de Siger[7] ; et même cette connaissance

3. Cf. B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze, 1965, p. 335-338. Cf. aussi A. Caparello, *Il 'De anima intellectiva' di Sigieri di Brabante. Problemi cronologici e dottrinali*, dans *Sapienza* 36 (1983) p. 441-474, ici 464-474. Cf. A. Pattin, *Quelques écrits attribués à Siger de Brabant*, dans *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 29 (1987) p. 173-177, ici 177.
4. Voir à ce sujet S. Donati, *Commenti parigini alla Fisica degli anni 1270-1300 ca.*, dans A. Speer (ed.), *Die Bibliotheca Amploniana*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1995, p. 143sq. Concernant le rapport avec les œuvres authentiques de Siger de Brabant, voir Ch.J. Ermatinger, *Additional Questions on Aristotle's Physics, by Siger of Brabant or his School*, dans P. Sesto, *Didascaliae, Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, New York, B.M. Rosenthal, 1961, p. 97-120.
5. Le commentaire a été édité par A. Zimmermann, *Ein Kommentar zur « Physik » des Aristoteles*, Berlin, W. de Gruyter, 1968.
6. Voir sur ces textes surtout A. Dondaine et L.-J. Bataillon, *Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum* 36 (1966), p. 182-196.
7. En 1912 B. Nardi, optimiste, avait une autre opinion : « Oggi possiamo finalmente dire con tutta tranquillità ciò che lo Hauréau, venticinque anni sono, aveva pur detto, (troppo presto, ahimé !) : 'Siger est maintenant bien connu ». A noi è ora dato di leggere una discreta serie di opuscoli che ne rivelano abbastanza la ignota e misteriosa fisionomia' ». Cf. B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella 'Divina Commedia' e le fonti della filosofia di Dante*, dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 4 (1912), p. 9. Le Siger de Brabant que nous connaissons jusqu'à présent est exclusivement un auteur de questions car les *Sententiae* (*Super De longitudine et brevitate vitae*, *Super De sompno et vigilia*, *Super IV Meteorum*) sont encore inédites ; en outre, il n'y a aucune étude sur les sources anglaises de Siger, notamment Adam de Bocfeld et son école bien que, en 1966 déjà, A. Dondaine et L. J. Bataillon aient souligné l'importance de cette influence.

tronquée suffit pour rejeter l'opinion de R.-A. Gauthier qui lui enlève toute trace d'originalité[8].

Les pages suivantes présentent quelques textes et doctrines ignorés ou oubliés, qui laissent entrevoir une partie du chantier encore ouvert et malheureusement abandonné qui concerne notre connaissance de l'œuvre de Siger de Brabant.

8. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant (I)*, p. 230sq. Nous ne connaissons que deux réactions contre les remarques de R.-A. Gauthier : la première, chronologiquement, est celle de R. Imbach, *Notule sur le commentaire du 'Liber de causis' de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (43) 1996, p. 304-323 repris dans R. Imbach, F.-X. Putallaz, *Profession : philosophe*, p. 30 sqq. ; la seconde réaction est de B.C. Bazán, *13th Century Commentaries on De anima : from Peter of Spain to Thomas Aquinas*, dans G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti (eds), *Il Commento Filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII-XV)*. Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEL, Brepols, Turnhout, 2002, p. 159.

Textes et questions sur la philosophie naturelle

I. Les commentaires sur la *Physique* attribués à Siger de Brabant[1]

I.1. Le commentaire de Munich, Clm 9559, f. 18-44 (*M*)

En 1924, Martin Grabmann a attiré l'attention des chercheurs sur le codex latin 9559 de la Staatsbibliothek de Munich, plusieurs fois décrit et étudié par la suite[2]. Dans la table des matières, dressée au f. 152v, une note manuscrite

1. Une brève description des polémiques concernant les commentaires sur la *Physique* attribués à Siger de Brabant se trouve aussi dans A. Zimmermann, *Die Quaestionen des Siger von Brabant zur 'Physik' des Aristoteles* (Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorsgrades der Philosophischen Fakultät der Universität Köln), Köln, 1956, p. 11sqq. et 77sqq. ; pour le commentaire de Munich voir surtout p. 109sqq. Nous reprenons ici le résumé de ce débat pour plusieurs raisons : le texte de A. Zimmermann est difficilement accessible, il ne saisit pas toutes les articulations de la polémique et parfois ses opinions sur l'authenticité de certains textes ne coïncident pas avec les nôtres. Voir aussi B.C. Bazán, *La noétique de Siger de Brabant* (Thèse de doctorat, Louvain, 1971), p. 179-194.
2. M. Grabmann, *Neu augefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch–philologische und historische Klasse, 2. Abhandlung), München, 1924 et Id., *Neu augefundene Quaestionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles*, dans *Miscellanea Franz Ehrle*, t. 1, Roma, 1924, p. 103-147. Voir également J.J. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1954, p. 121-130. Il faut pourtant être prudent avec certaines de ses remarques ; ainsi, bien que Grabmann n'attribue pas à Siger le texte contenu aux f. 2-14, Duin le considère comme authentique, de même que le commentaire sur *De generatione et corruptione* contenu aux f. 83-92, qui appartiennent en réalité à Boèce de Dacie. Cf. G. Sajó, *Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédits de Munich sur la Physique et sur la Génération attribués à Siger de Brabant*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 33 (1958), p. 21-58 ; Id., *Introduction*, dans *Boethii Daci Opera, Quaestiones de generatione et corruptione – Quaestiones super libros Physicorum,* vol. V.1, Hauniae, F. Bagge, 1972.

attribue à *magistro Sogero* une série de questions sur la *Métaphysique*[3] ; sans trop hésiter, Martin Grabmann considéra comme authentiques la majorité des *Questions* contenues dans la table des matières[4]. Il s'agit des commentaires sur les quatre premiers livres (f. 18-39) et sur le huitième livre (f. 40-44) de la *Physique*, sur le *De somno et vigilia* (f. 47-51), sur le premier, le deuxième et le quatrième livres des *Météores* (f. 51-71), sur le *De iuventute et senectute* (f. 71-74), sur le premier et le deuxième livres du *De anima* (f. 74-82) et sur le *De generatione et corruptione* (f. 83-92). L'un de ces commentaires, celui sur *De anima* I-II, a été publié en 1931 par Fernand van Steenberghen, qui reprend l'argumentation de Grabmann et considère ce texte comme un écrit authentique de Siger[5]. Cette attribution arbitraire de M. Grabmann et de F. van Steenberghen a entraîné une longue polémique sur l'authenticité de ce texte et de tous les autres du Clm. 9559. Selon les deux chercheurs, tous les écrits qui dans ce manuscrit portent le titre *Questiones* et précèdent le commentaire sur la *Métaphysique* (f. 93-118), appartiendraient à Siger de Brabant.

F. van Steenberghen est revenu sur la question en 1971 à l'occasion de son édition du commentaire au *De anima*[6]. Il proposait alors une hypothèse plutôt intéressante, mais qui reste encore à vérifier : le manuscrit aurait appartenu à un élève de Boèce de Dacie[7] qui n'aurait pas ajouté le nom de son maître aux notes prises durant ses cours. Les *Quaestiones in De anima*, le commentaire sur la *Physique* (*M*) et toutes les autres *Quaestiones* anonymes du codex seraient, selon F. van Steenberghen, l'œuvre de Boèce de Dacie, mais « Siger garde des titres sérieux à la paternité du commentaire »[8]. Le chercheur belge a discuté une dernière fois ce thème en 1977 en considérant alors que dans le recueil

3. Ces questions ont été publiées pour la première fois par C. A. Graiff in Sigerus de Brabantia, *Quaestiones sur la Metaphysique*, Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1948 ; elles ont été rééditées par W. Dunphy dans Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, p. 35-302.
4. M. Grabmann démontre l'authenticité de ces textes par un argument repris par la suite par nombre de médiévistes contemporains et qui consiste à souligner les ressemblances de style ; ainsi, pour Siger, on distingue comme caractéristique stylistique la clarté de l'expression, la force de la polémique et d'autres traits aussi communs que ceux que nous venons de citer. Il est pourtant très intéressant que personne n'ait encore fait la moindre étude sur ce sujet, même dans le cas d'auteurs aussi étudiés que Thomas d'Aquin.
5. F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1931 ; il rapproche ce commentaire des *Quaestiones in libros tres de anima* du codex 275 (f. 67-84) de Merton College, Oxford.
6. F. van Steenberghen, *Un commentaire semi-averroïste du Traité de l'âme*, dans M. Giele, F. van Steenberghen, B.C. Bazán, *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'âme d'Aristote*, Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice–Nauwelaerts, 1971, p. 123-350.
7. Après les études de G. Sajó, le nom de Boèce de Dacie est très souvent associé au manuscrit de Munich. Cf. *supra* note 2.
8. F. van Steenberghen, *Un commentaire semi-averroïste du Traité de l'âme*, p. 133.

de Munich certains textes appartiendraient à un auteur jusqu'ici inconnu qui faisait partie « du groupe minoritaire dont Siger était le chef »[9]. L'attitude de van Steenberghen dépend en réalité des polémiques suscitées par ces œuvres dans le milieu médiéviste.

Le premier à avoir réagi contre les attributions de Grabmann et van Steenberghen est Bruno Nardi qui s'est lancé en 1936, dans un long débat sur l'authenticité des *Quaestiones super De anima* du manuscrit de Munich. Il soulignait à juste titre qu'il est impossible d'authentifier une œuvre en s'appuyant sur des ressemblances de style et d'argumentation ; il faudrait plutôt analyser minutieusement les textes pour relever les ressemblances doctrinales, les seules qui puissent apporter des indications sérieuses concernant l'auteur[10]. Dans le cadre de ce débat, E. Gilson a pris le parti de B. Nardi en insistant sur la manière superficielle dont on a attribué des textes à Siger de Brabant sans avoir procédé au préalable à l'examen de critique interne. Il évite pourtant de se prononcer directement sur l'authenticité des *Questions*, car, dit-il, on ne peut pas démontrer que ce texte soit ou non l'œuvre de Siger[11] ; mais il est peu probable, dit Gilson, que le maître brabançon ait changé d'opinion sur les points les plus importants de sa doctrine sans que ses contemporains ou les averroïstes tardifs (Gilles de Rome, Jean de Jandun, Cambioli ou Augustino Nifo) l'aient signalé dans leurs écrits.

La polémique redoubla lorsqu'en 1941 Ph. Delhaye publia sous le nom de Siger les f. 18-44 du codex de Munich, ce qui correspond au commentaire

9. *Ibid*., p. 198. Nous souscrivons aux remarques de B. Nardi concernant le fait que Siger de Brabant n'aurait jamais pu soutenir une idée selon laquelle l'âme est unie substantiellement avec le corps (comme le fait l'anonyme publié par F. van Steenberghen dans les *Quaestiones in tres libros de anima*, lib. II, q. 5). Cf. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, cap. III, p. 84, l. 56sqq.

10. B. Nardi, *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, dans *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 4 (1936), p. 31 : « Il metodo e la tecnica riscontrati dal Grabmann in questi scritti da lui scoperti, erano d'uso frequente nella facoltà delle arti a Parigi e altrove » ou encore « la somiglianza, rilevata dal Grabmann, fra il procedimento formale delle *Quaestiones* sulla *Metafisica*, attribuite a Sigieri, e quello delle *Quaestiones* sugli altri scritti aristotelici, non ci autorizza in alcun modo ad attribuire anche queste al maestro del Vico degli strami » ; Id., *Ancora sul preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, dans *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 5 (1937), p. 160-164 ; voir aussi Id., *Una nuova monografia su Sigieri di Brabante*, dans *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 7 (1939), p. 453-471.

11. E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939, p. 321 : « Leur présence [i.e. des *Quaestiones super De anima*] dans un manuscrit où se trouvent d'autres œuvres, l'une au moins attribuée à Siger, les autres d'inspiration averroïste, invite certainement à les attribuer à Siger. C'est d'ailleurs pourquoi Mgr. Grabmann et M. l'abbé Van Steenberghen l'ont fait. Il se peut même que le copiste ait cru qu'elles étaient de lui, mais cela même ne prouve aucunement qu'elles le soient, et il resterait à le démontrer ».

sur les livres I-IV et VIII de la *Physique* (*M*). Dans l'*Introduction* il essaie de justifier l'authenticité de l'attribution du texte en s'appuyant sur l'autorité de B. Nardi, le contestataire par excellence de cette hypothèse. Ph. Delhaye ignorait, curieusement, la longue polémique sur les attributions de M. Grabmann et F. van Steenberghen, et soutenait en toute tranquillité « que l'authenticité de ce commentaire n'est pour l'instant l'objet d'aucune contestation »[12]. Il proposait toutefois de faire la critique interne du texte, mais choisissait comme principe d'analyse… le changement de la pensée de Siger ! Si bizarre que cela puisse paraître, avant même d'étudier les thèses, Ph. Delhaye conduit implacablement sa démonstration pour prouver que dans ce texte Siger a complètement changé les points fondamentaux de son enseignement[13].

A. Maurer est intervenu dans ce débat en 1946 pour souligner que dans *M,* la solution du rapport entre *esse* et *essentia* est avicennienne, tandis que dans le commentaire authentique sur la *Métaphysique* (qui se trouve d'ailleurs dans ce même codex munichois et dans P_2), la solution est averroïste. Or cela représente un vrai problème pour ceux qui considèrent Siger de Brabant comme l'auteur des deux textes[14]. Conscient de la difficulté, A. Maurer a repris

12. Ph. Delhaye, *Introduction*, dans Sigerus de Brabantia, *Questions sur la 'Physique' d'Aristote*, Louvain, L'Institut supérieur de Philosophie, 1941, p. 8.
13. *Ibid.*, p. 8sq. : « En effet, l'origine commune de plusieurs écrits ne requiert pas nécessairement l'identité de doctrines, car on ne peut exclure à priori toute évolution et toute fluctuation de la pensée d'un auteur ; l'authenticité se révèle surtout par l'inspiration commune, par l'esprit et les tendances du système ». Nous résumons les grandes lignes de cette faible démonstration ; selon Ph. Delhaye (p. 12sqq.) on peut deviner la présence de Siger derrière cinq thèses, propres, d'après lui, au maître brabançon : 1) la philosophie, contrairement à la foi, ne peut pas offrir la certitude absolue de nos connaissances ; 2) Dieu ne cause directement qu'un seul effet et cela garantit l'éternité du mouvement ; 3) dans l'ordre hiérarchique de l'univers, il y a des substances séparées. Ces idées sont très répandues à l'Université de Paris dans les années 1250-1270 et ne peuvent pas être considérées comme propres à un certain auteur. Deux autres arguments sont encore plus curieux : 4) dans ce commentaire sur la *Physique,* on présente une doctrine du libre arbitre qui est contraire à celle des *Impossibilia*, texte authentique de Siger. Ph. Delhaye interprète cette contradiction de la manière suivante : « quant à la divergence entre cette doctrine et celle des *Impossibilia*, on l'explique par une évolution de la pensée de Siger, à moins qu'elle ne disparaisse grâce à une meilleure lecture du texte » ; 5) un thème central de la philosophie de Siger, celui de l'unité de l'intellect, est, curieusement, une fois affirmé, une fois nié : « la doctrine la plus caractéristique de l'averroïsme, celle de l'unicité de l'intellect*, est évoquée, elle aussi, dans la Physique d'une manière qui cadre parfaitement avec les opinions de Siger*. Nos *Quaestiones* enseignent que l'intellect est, non seulement immatériel, mais séparé. […] *Certes le monopsychisme n'est plus affirmé* mais l'état d'esprit des *Quaestiones* est très compatible avec les hésitations du *De anima intellectiva* : la doctrine d'Algazel, qui précédemment avait été signalée comme probable, prévaut ici. S'il y a divergence, elle reste dans *les limites d'une évolution homogène* (nous soulignons) ». Pour conclure, nous signalons rapidement que même la datation proposée par Ph. Delhaye (p. 14sq.) soulève beaucoup de problèmes.
14. A. Maurer, *'Esse' and 'Essentia' in the 'Metaphysics' of Siger of Brabant*, dans *Medieval*

la discussion dix ans plus tard[15] en insistant toujours sur le rapport entre *esse et essentia* et nie, à nouveau, toute ressemblance entre *M* et les œuvres authentiques de Siger. Il suggère pourtant de ne pas exclure l'hypothèse d'un changement doctrinal, même si le silence des contemporains à ce sujet nous paraît inconcevable. La prudence que Maurer garde quant à l'authenticité de ce texte est partiellement explicable par le fait que les recherches sur le XIII^{e} siècle en étaient à leurs débuts.

La polémique s'est poursuivie lorsque W. Dunphy a decouvert un certain nombre de ressemblances entre *M* et le commentaire sur la *Métaphysique* de Pierre d'Auvergne[16]. Au-delà des similitudes d'ordre doctrinal concernant l'usage des formules pour désigner les sens de la cause efficiente (*principium motus* et *principium esse*) ou de la création *ex nihilo*[17], les deux textes sont très proches même en ce qui concerne l'enchaînement des arguments, les objections et très souvent le rapport aux sources. Ces proximités littéraires et doctrinales n'ont malheureusement pas été suffisamment exploitées dans les recherches ultérieures sur Pierre d'Auvergne, bien que les preuves de W. Dunphy soient plutôt convaincantes.

I.2. Le commentaire Vatican, Borghèse 114, f. 15ra-18va (*Vb*)

La controverse autour de *M* s'est amplifiée en 1946 avec l'annonce, par Anneliese Maier, de la découverte, dans le ms. 114 du fonds Borghèse, d'un autre commentaire sur la *Physique*, attribué explicitement à Siger de Brabant[18]. Le manuscrit est d'une seule et même main. Le copiste ou le destinataire du manuscrit semble avoir admiré Albert le Grand. Une interpolation (f. 15ra–18va) qui se trouve entre les livres II et III du commentaire de Thomas

Studies 8 (1946), p. 68-77 et p. 85, n. 62.

15. A. Maurer, *The State of Historical Research on Siger of Brabant*, dans *Speculum* 31 (1956), p. 49-56.
16. W. Dunphy, *The Similarity between Certain Questions of Peter of Auvergne's 'Commentary on the Metaphysics' and the Anonymous 'Commentary on the Physics' Attributed to Siger of Brabant*, dans *Medieval Studies* 15 (1953), p. 159-168.
17. Certaines de ces formules apparaissent aussi dans les textes de Siger de Brabant, mais elles ne sont pas aussi proches de Pierre d'Auvergne que celles du commentaire sur la *Physique* (Munich) ; cf. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Munich), lib. III, q. 8, p. 101sqq. ; et Id., *Quaestiones super Librum de causis*, q. 20, p. 85sqq.
18. A. Maier, *Nouvelles 'Questions' de Siger de Brabant sur la 'Physique' d'Aristote*, dans *Revue philosophique de Louvain* 44 (1946), p. 497-513. La description du manuscrit est reprise dans *Codices Burghesiani bibliothecae Vaticanae recensuit Anneliese Maier*, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952, p. 148-152. Le texte est publié par A. Zimmermann dans sa thèse de doctorat en 1956 et repris en 1974 dans A. Zimmermann, *Les Quaestiones in Physicam de Siger de Brabant*, dans Sigerus de Brabantia, *Écrits de logique, de morale et de physique*, p. 143-184.

d'Aquin à la *Physique* contient deux courtes questions sur le dernier chapitre de la *Physique* I et une série manifestement complète des questions sur le livre II ; le colophon de ces questions est le suivant : *finiuntur questiones supra secundum physicorum a magistro Segero reportate*. A. Maier considère « qu'il s'agit ici de *Quaestiones* essentiellement différentes de celles qui sont actuellement connues et éditées. La différence est si considérable qu'il faut immédiatement écarter l'hypothèse de deux reportations différentes du même commentaire ou de la même *lectura* »[19]. Pour renforcer cette remarque, A. Maier fait une comparaison portant sur deux points de doctrine : le premier porte sur la gravitation et sur le hasard et le second sur la fortune ; par la suite, elle insiste sur le rapport avec les sources et met en évidence les caractéristiques de composition et de structure des deux textes. La conclusion de son analyse est la suivante : les questions de *M* ne ressemblent en rien à celles de *Vb* et on peut même supposer qu'il s'agit de deux commentaires totalement différents, sans que cela signifie pour autant qu'ils appartiennent à deux auteurs ; mais s'il s'agit du même auteur pour les deux textes, il faut absolument supposer l'idée d'un changement doctrinal[20] pour pouvoir expliquer toutes ces divergences. A. Maier insiste davantage sur les dissemblances, mais elle évite soigneusement de se prononcer sur l'authenticité du commentaire de Munich.

B. Nardi est revenu dans le débat en soutenant plus énergiquement l'hypothèse des auteurs différents pour les deux commentaires. Il identifie, grâce au témoignage de Nifo, une doctrine qui serait propre au maître brabançon et qui se retrouve dans *Vb*, mais qui est combattue dans *M*[21]. L'idée

19. Maier, *Nouvelles 'Questions' de Siger de Brabant*, p. 500. Le commentaire publié auquel se réfère ici A. Maier est évidemment celui de Munich.

20. Acceptée dans un premier temps, cette hypothèse est niée par la suite : « Nous avons dit ailleurs [Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Essen, 1943, p. 158–226], que la théorie de la gravitation est une de ces théories à propos desquelles Siger a varié d'opinion, et c'est ce qui nous a fait considérer le philosophe, à l'époque de sa pleine maturité, comme un partisan de la doctrine d'Aristote. Nous ne voudrions plus soutenir cette opinion aujourd'hui (Maier, *Nouvelles 'Questions' de Siger de Brabant*, dans dans *Revue philosophique de Louvain* 47 (1949), p. 503) ». B. Nardi cite cet argument pour renforcer son scepticisme à l'égard de l'évolution doctrinale de Siger ; B. Nardi, *Note per una storia dell'averroismo latino. (I.) Questioni Sigieriane*, dans *Rivista di Storia della Filosofia* 2 (1947), p. 23.

21. Nardi, *Note per una storia dell'averroismo latino*, p. 25 : « Ma v'è un'altra citazione di un'altra opera sconosciuta di Sigieri, che rende sempre meno probabile l'attribuzione delle *Quaestiones* pubblicate dal Delhaye a Sigieri ; ed è quale, già da me segnalata (*Sigieri di Brabant nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, Edizioni Italiane 1945, p. 41-42), che due volte fa il Nifo. Il quale attribuisce a Sigieri la tesi, che tanto il Primo Motore quanto le altre intelligenze motrici, essendo quello forma e prima perfezione dell'universo mobile e queste ognuna del proprio cielo, si muovono, *saltem per accidens*, col volgere che fanno i cieli.

d'un changement doctrinal n'est pas complètement écartée par B. Nardi ; il préfère toutefois ne pas la prendre en considération tant que ces textes, dont l'authenticité n'est pas établie, sont encore attribués sans fondement à Siger de Brabant[22].

Dans les années suivantes, la dispute prit davantage d'ampleur dans les pages de la *Revue philosophique de Louvain* avec l'intervention de J.J. Duin[23], qui dans ses comparaisons textuelles, ajoute un autre commentaire à la *Physique*, le P_2[24], qu'il attribue, grâce à des parallèles très peu convaincants, à Siger[25]. En outre, « la doctrine de Siger sur la fortune et le hasard telle qu'elle nous est conservée dans le manuscrit Vatican (*Vb*) nous paraît identique à celle que l'on trouve dans les textes de Munich (*M*) et de Paris (P_2) »[26]. La conclusion finale de J.J. Duin est que les trois commentaires représentent les reportations de plusieurs *lecturae* du même auteur[27]. Cette thèse a suscité une reponse cinglante de la part de A. Maier, toujours dans les pages de la *Revue philosophique de Louvain*[28]. Selon elle, toute ressemblance entre les trois commentaires sur la *Physique* reste illusoire et l'analyse du problème

Ora questa dottrina è espressamente combattuta dall'autore delle *Quaestiones* pubblicate dal Delhaye (VIII, q. 24, p. 228-229, e q. 27, p. 233-234) ».

22. Nardi, *Note per una storia dell'averroismo latino*, p. 25 : « l'idea di una variazione o, se si vuole, di una conversione di Sigieri è certo assai comoda ; ma prima di tutto bisogna vedere se è vera. E per fare questo, bisognerebbe aver provato la paternità sigeriana di scritti in realtà adespoti, la quale finora si è ben lungi dall'aver provato anche come soltanto probabile ». En 1939 déjà, il se montrait très sceptique sur cet aspect : « per ritenerle di Sigieri, non basterebe fare l'ipotesi di una evoluzione del brabantino dall'averroismo al tomismo, ma ritenere che la conversione avesse prodotto in lui una profonda amnesia e avesse mutato i lineamenti ben noti della sua fisionomia spirituale ». Cf. aussi B. Nardi, *Una nuova monografia su Sigieri di Brabante*, p. 453-471.
23. Duin, *Les commentaires de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote*, dans *Revue philosophique de Louvain* 40 (1948), p. 463-480.
24. Publié par A. Zimmermann, *Ein Kommentar zur 'Physik' des Aristoteles*, Berlin, W. de Gruyter, 1968.
25. A. Zimmermann estime qu'il est probable que Siger de Brabant ou un de ses élèves soit l'auteur du texte. *Ibid.*, p. XXX–XXXVII.
26. J.J. Duin, *Les commentaires de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote*, p. 465.
27. *Ibid.*, p. 468 : « en étudiant de près le texte de cette dernière question [i.e. q. 20, livre VIII, Munich], et en le comparant avec celui du Vatican (les deux premières questions du livre II – n. n), ces deux textes pourraient être considérés comme deux reportations différentes d'un même enseignement oral, ou du moins comme des reportations de deux *lecturae* différentes du même maître. On y trouve la même manière de construire la question, la même suite des idées, et plusieurs expressions à peu près identiques. En étendant la comparaison aux textes du *De octavo Physicorum* de Paris, on aboutit à des constations semblables […] ».
28. A. Maier, *Les commentaires sur la 'Physique' d'Aristote attribués à Siger de Brabant*, p. 339 : « s'il avait voulu montrer la profonde différence entre le texte de M, d'un côté, les textes V et P, de l'autre côté, il n'aurait pas pu choisir moyen plus efficace. Pour voir ici une parenté étroite, il faut être peu familiarisé avec le problème dont il est question dans ces passages ».

du mouvement *per se* / *per accidens* ou *a se* / *ab aliquo* est suffisante pour conclure que « pour ce qui regarde la thèse de la gravitation il n'y a donc aucune similitude, ni entre M et V (Vb), ni entre M et P (P_2). Au contraire, il est facile de constater une parenté évidente entre les questions du Vatican et celle de Paris, quoique cette parenté ne soit pas aussi grande que ne le croit M. Duin »[29]. Les nombreux points divergents qui existent entre les trois commentaires ou même entre *M* et les autres ouvrages de Siger sont suffisamment importants pour qu'A. Maier refuse l'hypothèse du même auteur[30].

I.3. Deux autres commentaires sur la *Physique* (*E*/*V*)

Dans un article souvent oublié mais d'une importance majeure[31], Ch. Ermatinger annoncait en 1961 la découverte de deux commentaires sur la *Physique* : l'un dans le cod. Vaticanus latinus 6758, f. 1ra-43vb et l'autre dans Erfurt, Wissenschaftliche Bibliothek der Stadt, Amplonianische Handschrift F. 349, f. 75ra-117rb[32]. Ch. Ermatinger révélait des éléments très importants pour la recherche sur le milieu universitaire parisien du XIII^{e} siècle : les f. 1-68 d'Erfurt contiennent une autre copie du cours transmis par *M*[33]. Il indique également que l'étude parallèle des commentaires de Vatican, Erfurt et P_2 permet de constater qu'il s'agit de notes de cours de la même *lectura*. Ses conclusions sont très importantes pour une reconsidération de l'œuvre de Siger de Brabant et la publication du commentaire de Vatican et d'Erfurt sera

29. Maier, *Les commentaires sur la Physique d'Aristote attribués à Siger de Brabant*, p. 345.
30. *Ibid.*, p. 346 : « au commentaire de Munich, qui défend la théorie aristotélicienne du *motus naturalis*, s'opposent en tout quatre œuvres de Siger, dans lesquelles il se montre favorable à la doctrine averroïste : les *Impossibilia*, les *Quaestiones naturales* et les commentaires V et P sur la *Physique*. »
31. Ermatinger, *Additional Questions on Aristotle's Physics, by Siger of Brabant or his School*, p. 97-120.
32. Pour la description du manuscrit du Vatican voir H. D. Saffrey, *Introduction*, dans Thomas d'Aquin, *Super librum de causis expositio*, éd. par H. D. Saffrey, Paris, Vrin 2002^{2}, p. 51 ; le manuscrit d'Erfurt est décrit par L. Bellemare, *Les 'Quaestiones super VIII Libros Physicorum' attribuées à Henri de Gand (Ms. Erfurt, Amplon., F. 349, f. 120ra-184rb)* (Thèse de doctorat soutenue à l'Université Catholique de Louvain, 1964, p. 17sqq). Le codex d'Erfurt contient plusieurs commentaires sur la *Physique* : aux f. 1ra-68vb, sur les livres I-VIII ; celui des f. 75ra-117rb, sur les livres I-VI, nous intéresse ici ; un autre commentaire sur la *Physique*, f. 120ra-184rb, appartenant probablement à Henri de Gand. Pour simplifier les citations, chaque fois que l'on se réfère au manuscrit d'Erfurt, on considère seulement le commentaire sur les livres I-VI, f. 75-117.
33. Ermatinger, *Additional Questions on Aristotle's Physics*, p. 101, n. 4. Donati, *Commenti parigini alla Fisica degli anni 1270-1300 ca.*, p. 143sq.

également très importante puisqu'il est très probablement authentiques[34]. Cette attribution n'a jamais été contestée et il faudra sérieusement en tenir compte dans les études futures.

Plus récemment, Silvia Donati a repris le dossier de Ch. Ermatinger en soulignant l'influence exercée par ces deux commentaires dans le milieu parisien à la fin du XIII[e] siècle[35]. Sans se prononcer sur l'authenticité du commentaire *E/V*, elle étudie les rapports qui existent entre les deux textes : celui de Vatican est plus complet car il s'interrompt au cours de la q. 27 du livre VIII, tandis qu'Erfurt s'arrête au livre VI. Ils ont pourtant une partie commune (les qq. 1-6 du livre I), mais des différences majeures apparaissent à partir de la q. 17 du livre I ; un certain nombre de questions sont propres seulement à l'un des deux textes et parfois la même doctrine est exposée par les deux témoins d'une manière complètement différente (comme par exemple Erf. lib. II, q. 14, f. 86vb-87va et Vat. lib. II, q. 18, f. 13bis ra –14va). La conclusion de Silvia Donati rejoint celle de Ch. Ermatinger : les différences ne s'expliquent pas par des erreurs des copistes, mais par le fait qu'il s'agit de deux *reportationes* d'une même *lectura*[36]. Dans la seconde partie de son article, S. Donati insiste sur les rapports qui s'établissent entre *E/V* et les autres commentaires parisiens sur la *Physique*. Ainsi, elle met en évidence des ressemblances littéraires et doctrinales avec des questions du ms. lat. Leipzig, Universitätsbibl., 1386, f. 41ra-76ra et f. 77vb-91ra, du ms. lat. Kassel, Stadt- und Landesbibl., Phys. 2° 11, f. 1ra-35rb et du ms. Paris, lat. 14698, f. 83ra-129Ar. Il s'agit de plusieurs doctrines communes, détaillées dans *E/V* et reprises dans les autres parfois d'une manière très synthétique. Cela ne signifie pas qu'ils sont des copies d'un même texte ou des reportations d'une même *lectura*, mais qu'ils font partie du même milieu intellectuel et qu'il y avait une réelle influence de l'un (E/V) sur les autres. Des différences majeures témoignent du fait que, sur certains aspects, le commentaire *E/V* n'est pas suivi par les autres ; ainsi, quelques positions sont considérées comme hétérodoxes par certains commentaires qui préfèrent emprunter des thèses à d'autres auteurs[37]. En conclusion, on peut dire qu'un très important

34. Ermatinger, *Additional Questions on Aristotle's Physics*, p. 120 : « from the preceding comparisons of texts it is clear that the *quaestiones* copied in *Va E* deserve serious consideration as an authentic work of Siger of Brabant, or at least as the work of someone closely associated with the Sigerian tradition. Whether by Siger or by a close student, the *Quaestiones* would seem to represent a substantial addition to our sources for the history of an interesting development at the University of Paris in the second half of the thirteenth century ».

35. Donati, *Commenti parigini alla Fisica*, p. 136-256.

36. *Ibid.*, p. 143-145. Cf. Zimmermann, *Ein Kommentar zur 'Physik' des Aristoteles*, p. XXX–XXXVII.

37. Silvia Donati signale le cas du ms. Leipzig 1386, lib. I, q. 22, f. 45ra qui expose la théorie de la

commentaire encore inédit sur la *Physique*, appartenant vraisemblablement à Siger de Brabant, a représenté un fond doctrinal commun pour plusieurs autres commentaires parisiens de la fin du XIII[e] siècle[38].

I.4. Les commentaires de Paris : f. 70va-73va et 76ra-76vb (P_1) et ms. lat. 16297, f. 117ra-130vb (P_2)

a) P_1

Le commentaire *P1* a été connu jusqu'à présent par sept questions (9-15) portant sur la nécessité et la contingence ; elles font partie du commentaire sur le livre II, f. 73ra-73rb, et ont été sélectionnées et publiées par J.J. Duin en raison de leur ressemblance avec les doctrines professées par Siger de Brabant dans le *De necessitate et contingentia causarum*[39]. J.J. Duin considère d'ailleurs que P_1, *M* et le commentaire du Clm. 9559, f. 2ra-14ra sont l'œuvre de Siger de Brabant. Les fragments de P_1 ont retenu l'attention de Roland Hissette qui pense y avoir trouvé la source de quelques propositions condamnées en 1277[40]. En 1971, A. Zimmermann a publié la liste complète des questions et en 1995 S. Donati en parle brièvement et transcrit deux questions, mais sans se prononcer sur le nom de leur auteur[41]. Plus récemment, R. Wielockx et A. Aiello[42] reprochent aux chercheurs (F. van Steenberghen, C. Luna, S. Donati,

création *ab eterno* telle qu'elle est présente dans Erfurt (lib. I, q. 19, f. 80va), mais qui adopte une position plus modérée parce qu'il souligne explicitement : « ceci est l'opinion de certains philosophes et elle est contre la foi (*Commenti parigini alla Fisica*, p. 172sqq. et 204sqq.) ».

38. Le rapport entre les manuscrits qui dépendent d'*E*/*V* ne se réduit pourtant pas à des ressemblances dues aux emprunts doctrinaux ; S. Donati souligne le fait que les mss. Paris 14698 (f. 83ra-129Ar), Kassel, Stadt- und Landesbibl., Phys. 2° 11, f. 1ra-35rb et Leipzig 1386, (f. 77vb-91ra) ont en commun trois questions qui ne se retrouvent pas dans *E*/*V* ; la chose est d'autant plus intéressante que le texte de Leipzig est une copie moins complète de Kassel (*Ibid.*, p. 198sqq. et 202).
39. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, p. 63-67. Une autre question est transcrite partiellement à la page 180 : la q. 2^{bis} du livre. IV, f. 76vb. Traité publié par J.J. Duin dans le même ouvrage, p. 14-50.
40. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes Médiévaux 22), Louvain/Paris, Publications Universitaires/Vander-Oyez, 1977, p. 41sqq., 74sqq. etc.
41. A. Zimmermann, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur 'Metaphysik' und 'Physik' des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250-1350*, Bd. I, Leiden/Köln, Brill 1971, p. 292-294. Donati, *Commenti parigini alla Fisica*, p. 147sqq.
42. A. Aiello, R. Wielockx, *Goffredo di Fontaines aspirante bacceliere sentenziario. Le autografe 'Notule de scientia theologie' e la cronologia del ms. Paris BnF lat. 16297*,Turnhout, Brepols, 2008, p. 164 et p. 93, n. 111. Sur le ms. 16096 voir aussi D. Calma, *La connaissance réflexive de l'intellect agent. Le 'premier averroïsme' et Dietrich de Freiberg*, dans J. Biard, D. Calma, R. Imbach, *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009,

J.F. Wippel et nous) de n'avoir pas mentionné que les notes écrites au bas de plusieurs folios contenant le commentaire à la *Physique* de Gilles (ff. 178-208) dans le ms. Paris, lat. 16096 « continuent » P_1. Ces notes portent sur des thèmes liés à la *Physique* (le lieu, le mouvement, l'infini, la quantité, mais aussi le *fluxus*), elles sont écrites de la main de Godefroid ; mais comment prouver que ces notes, toutes anonymes, proviennent d'un seul commentaire ? Il est bien connu, et Wielockx et Aiello l'ont très bien montré, que Godefroid note en marge de ses manuscrits, parfois au même endroit, des idées provenant de plusieurs sources, en fonction de ses intérêts. Comment prouver ensuite que ces notes, si elles proviennent du même auteur, « continue » P_1 et non P_2 ou un autre commentaire parisien à la *Physique* ? Enfin, comment prouver que ces notes proviennent de la même *lectura* que P_1 ? Aiello et Wielockx annoncent une étude qui fournira, nous l'espérons, des réponses à toutes ses questions. En attendant, nous avons en vue uniquement le texte contenu dans le ms. 16297.

b) P_2

En 1968, Albert Zimmermann a publié la transcription de P_2 ; cette partie du manuscrit comme celle que nous éditons a été transcrite, puis revue et corrigée, par Godefroid de Fontaines. Une première partie du commentaire se trouve aux f. 117-126 et correspond aux livres I et IV ; une deuxième partie du commentaire se trouve aux f. 127-130 et correspond au livre VIII[43]. J.J. Duin suggérait que les deux parties devaient revenir à deux auteurs distincts[44], mais A. Zimmermann juge qu'il n'y a aucune preuve tangible en ce sens. Selon lui, les deux parties semblent avoir été écrites par un représentant de ceux qu'on appelle, selon une certaine habitude, « les averroïstes radicaux » parisiens car on y trouve des thèses condamnées en 1277[45]. A. Zimmermann insiste sur le fait que ce commentaire garde des rapports très étroits avec les textes de Thomas d'Aquin et de Siger de Brabant (le commentaire à la *Métaphysique*, les *Quaestiones naturales*, les *Quaestiones in De causis*, les *Impossibilia*, la *Vb*)[46]. En outre, il met en évidence des ressemblances avec le commentaire E/V, mais plusieurs différences considérables d'ordre stylistique et structurel (l'ordre des questions, leur longueur etc.) l'empêchent de voir en P_2 une copie de E/V.

p. 89–96.

43. Pour une description plus détaillée on consultera Zimmermann, *Ein Kommentar zur 'Physik' des Aristoteles*, p. XL-L.
44. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, p. 192, n. 55.
45. Zimmermann, *Ein Kommentar zur 'Physik' des Aristoteles*, p. XXVII-XXIX.
46. Sur tous ces ressemblances voir aussi Zimmermann, *Die Quaestionen des Siger von Brabant zur 'Physik' des Aristoteles*, p. 89 et Maier, *Les commentaires sur la Physique d'Aristote attribués à Siger de Brabant*, p. 339sqq.

I.5. Résumé des discussions

Au cours de l'ensemble de ces débats, on a attribué à Siger de Brabant cinq commentaires sur la *Physique*, dont un seul, *Vb*, a été considéré comme authentique tant par l'attribution manuscrite que par la critique interne ; A. Zimmermann en a donné une édition en 1974. L'authenticité des quatre autres commentaires est douteuse : *M* est plus proche de l'enseignement de Pierre d'Auvergne que de celui de Siger de Brabant ; les commentaires conservés dans les mss. d'Erfurt et du Vatican sont deux reportations du même cours, donné très probablement par Siger de Brabant ou par quelqu'un de son école ; P_2 contient des doctrines proches de l'enseignement Siger de Brabant et ressemble beaucoup à E/V ; P_1 est attribué par J.J. Duin à Siger. Nous reprenons ici la question de l'authenticité du P_1 en nous appuyant notamment sur des comparaisons littérales et doctrinales.

II. Description de P_1

II.1. Caractéristiques littéraires

P. Glorieux a décrit le ms. lat. 16297 dans un article célèbre publié en 1931 ; il y relève que le possesseur du recueil « fait copier les pièces qui l'intéressent, qui augmente lui-même, à la suite de ce qu'on lui a remis, son choix de mélanges, fait ajouter encore par d'autres scribes de nouveaux traités, complète et reprend encore. On se trouve certainement en présence d'un recueil fait au jour le jour [...] »[47]. Reprenant cette description, J.J. Duin ajoute quelques remarques concernant notamment P_1 et le commentaire au livre V de la *Métaphysique* (f. 73va-76rb), omis par P. Glorieux dans sa description[48].

47. P. Glorieux, *Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines, Paris, Nat. Lat., 16297*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 3 (1931), p. 43.

48. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, p. 133sqq. En effet, P. Glorieux, considère que les f. 70-76 contiennent un commentaire anonyme sur les *Catégories* d'Aristote (*Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines*, p. 38). La description de l'index est détaillée par J.J. Duin, mais il faut la consulter avec beaucoup de prudence car plusieurs textes comportent des fausses attributions, notamment celles concernant Siger de Brabant ; en réalité seulement le *De aeternitate mundi* (f. 78vb-80va), *De II-VII Metaphysicae* (f. 81ra-87vb) et *De necessitate et contingentia causarum* (f. 140va-142vb) sont authentiques, les sept autres étant douteuses. Cf. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, p. 133sq. Voir aussi Ch. Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors : Robertus – Wilgelmus*, dans *Traditio* 29 (1973), p. 134 et Aegidius Romanus, *Opera omnia, I, 1/3, Catalogo dei manoscritti, Francia (Parigi)*, C. Luna (éd.), Firenze, Olschki 1988, p. 245-254.

Plus récemment, A. Aiello et R. Wielockx ont analysé d'une manière plus minutieuse ce manuscrit en essayant de proposer une nouvelle perspective que nous avons présentée auparavant[49].

L'abrégé de Godefroid transmet un texte sous forme de *questiones*, mais non de *questiones disputate* ; P_1 est un commentaire sous forme d'*expositio*[50]. P_1 consiste dans deux séries de questions sur la *Physique* : sur les livres I – II aux f. 70va-73va et sur les livres III – IV aux f. 76ra–76vb ; entre les folios 73va et 76vb, Godefroid de Fontaines a fait insérer un commentaire au livre V de la *Métaphysique* qui dérive d'un cours de Siger de Brabant[51].

J.J. Duin observe à juste titre que la régularité de l'écriture et la selection opérée par Godefroid de Fontaines dans la matière du cours indiquent qu'il ne s'agit pas de notes prises pendant la leçon, mais de la copie ou du résumé d'une reportation plus ample[52].

P_1 contient soixante questions, dont trente sur le livre I, seize sur le livre II, neuf sur le livre III et cinq sur le livre IV[53]. Les questions sont généralement très courtes et résument intelligemment un texte plus ample ; elles visent l'ensemble du problème et omettent les arguments *pro* et *contra*, ainsi que la démonstration[54]. Cela rend très difficile la démarche de la comparaison avec d'autres textes dans la mesure où nous ne pouvons pas savoir si les arguments recopiés par Godefroid sont ceux qui l'ont le plus intéressé, s'ils étaient les seuls employés par l'auteur ou s'ils faisaient partie de la détermination. Cependant, les thèmes que Godefroid choisit de copier témoignent de son intérêt pour certains problèmes : ainsi, dix questions (sur trente) appartenant au livre I traitent le problème de la matière, sept questions (sur seize) du livre II abordent le thème de la nécessité et de la contingence et les questions sur le livre III sont dédiées exclusivement au problème du mouvement.

Pour les livres I et II, f. 70va-73va, les titres des questions figurent dans

49. Voir le chapitre précédent.

50. Nous remercions O. Weijers pour cette précision.

51. Cf. R. Wielockx, *Autour du commentaire (P) de Siger de Brabant à la Métaphysique*, dans I. Craemer-Ruegenberg, A. Speer (eds), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1994, p. 240-256. Voir aussi Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, p. 235-241 et Maurer, *Introduction*, p. 11sq.

52. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, p. 63-67 qui correspondent aux f. 73ra-73rb. Zimmermann souscrit à cette opinion : *Die Quaestionen des Siger von Brabant zur 'Physik' des Aristoteles*, p. 170.

53. En marge du f. 76va, on lit *De VIII Physicorum* mais les questions concernent plutôt le livre IV. A. Zimmermann assimile une *Quaestio* du livre IV, f. 76vb, < *3. Utrum ad novitatem mundi sequitur vacuum*> à la précédente, q. 2, *Utrum mathematica sint magnitudines abstractae.* Nous les considérons distinctement. Cf. Zimmermann, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur* Metaphysik *und* Physik, p. 294.

54. Voir aussi Maurer, *Introduction*, p. 11 et 16.

les marges du manuscrit, ils sont soit écrits en entier, soit signalés par un simple *utrum* ; les titres des autres questions, livres III et IV, f. 76ra–76vb, manquent, à quelques exceptions près, dans le manuscrit. Le cas échéant, nous les avons ajoutés dans notre transcription. Le livre III est copié immédiatement après la fin de la partie prise du commentaire au livre V de la *Métaphysique* ; on distingue clairement deux couleurs d'encre : celle pour du livre III de la *Physique* est moins foncée ; cela prouve que Godefroid a copié le commentaire au livre III de la *Physique* à un autre moment que le commentaire du livre V de la *Métaphysique*.

Dans les marges du texte on trouve parfois le signe d'un « x » qui indique probablement une idée importante. Ce même signe est utilisé par Godefroid au f. 71ra : il se trouve en marge du texte, à coté des mots *intell's distribuii* (*sic* !) et en bas de la même colonne où on lit une note écrite de la main de Godefroid : *intelligimus distribui*. Les signes et cette dernière note sont écrits avec une autre encre, moins foncée, que le reste du texte ; la plume est également plus fine ; Godefroid a donc revu le texte à un autre moment et il s'est rendu compte que l'abréviation faite n'est pas bonne. Le rôle de cette note et du signe est de préciser que dans le texte il faut lire *intelligimus distribui*.

Le style abrégé du commentaire présente parfois des difficultés de compréhension ; et étant donné qu'il s'agit de la copie de Godefroid de Fontaines qui résume une reportation nous avons choisi d'indiquer toutes ses corrections, assez nombreuses, afin de montrer l'attention avec laquelle il traite ce texte. Ce choix nous a paru nécessaire parce que ce document a non seulement une importance philosophique en raison des doctrines qu'il transmet, mais aussi une importance historique et philologique en tant que témoin du laboratoire intellectuel de Godefroid de Fontaines. Nos rares interventions dans le texte latin se justifient lorsque la phrase n'est pas compréhensible ou a un sens contraire à la doctrine admise par l'auteur. Pour ne pas alourdir l'apparat critique, nous n'avons pas signalé les différences par rapport à celles de J.J. Duin et S. Donati.

II.2. Doctrines

a) P_1 et M

J.J. Duin est le premier qui a publié des extraits de P_1 et en a discuté l'authenticité[55]. D'une certaine manière, on peut considérer ses arguments comme une réponse aux articles polémiques de A. Maier[56] et on ne sera pas surpris de voir qu'il n'a pas changé d'idées sur l'authenticité de *M* qu'il attribue toujours à Siger de Brabant. J.J. Duin construit toute sa démonstration sur cette idée parce que les parallèles entre les deux textes (P_1 et *M*) constituent à ses yeux un argument très fort, sinon décisif, en faveur de sa thèse. Tout d'abord, Duin compare sept intitulés de questions des livres I et II qui abordent les mêmes sujets, dans le même ordre[57], puis il juxtapose deux passages apportant une solution identique, à savoir que le monde n'est pas éternel parce que Dieu l'a créé simultanément avec son lieu[58]. Duin en conclut fermement : « la juxtaposition de ces deux textes montre à la fois leur identité formelle et leurs différences matérielles. L'identité formelle nous invite à les attribuer au même auteur, les différences matérielles indiquent clairement leur indépendance réciproque »[59]. Un autre argument employé est d'ordre esthétique : il faut que l'auteur de ce texte soit Siger de Brabant pour pouvoir conserver… la symétrie du manuscrit[60]. Et, effectivement, J.J. Duin semble apprécier davantage le goût pour le beau de Godefroid de Fontaines que les doctrines des ouvrages qu'il a recopiées.

Le rapport qui existe entre P_1 et *M* est relativement complexe, car on trouve dans l'un et l'autre des théories opposées, mais des formules semblables. P_1 défend, par exemple, l'idée que la matière peut recevoir successivement une infinité de formes alors que *M* suppose le contraire :

55. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, p. 181.
56. Nous avons eu l'occasion d'insister sur ce point lors de notre présentation de la polémique autour du ms. Vat. Borghèse 114.
57. Il compare *Utrum abstracta per intellectum sint abstracta in esse* (P_1, lib. II, q. 2) avec *Utrum universale possit abstrahi a particularibus* (*M*, lib. II, q. 6), qui n'ont pas beaucoup de points en commun.
58. P_1, lib. IV, q. 3, fol. 76vb et *M*, lib. IV, q. 24, p. 179. Cf. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, p. 180sq. La solution n'est pourtant pas très originale et les textes comparés ne se ressemblent presque pas ; cette doctrine contraire à la thèse d'Aristote n'est évidemment pas suffisante pour authentifier un commentaire.
59. *Ib.*, p. 181.
60. *Ib.*, p. 188.

P_1, lib. I, q. 24, f. 72rb,	*M*, lib. I, q. 40, p. 80sq.
Materia non est in potentia ad receptionem **infinitarum formarum simul sed successive,** quantum est ex sua natura.	Secundo dicendum quod materia non est in potentia ad formas diversas secundum speciem infinitas successive, nec simul […].

Si l'on regarde de plus près les questions que J.J. Duin juxtapose pour souligner les ressemblances entre P_1 et *M*, on remarque qu'il ne s'agit que de quelques expressions communes, mais non de thèses identiques.

P_1	*M*
lib. I, q. 3, f. 70va–70vb : Cum ergo arguitur quod « **quando aliquid inest cause et causato, prius inest cause** etc. », dicendum quod substantia est causa quantitatis et etiam sue partibilitatis. Non tamen oportet quod **huiusmodi causa sit per partibilitatem** que sit in ipsa substantia ex eius propria ratione, sed **est causa quantitatis** per hoc quod innata est recipere quantitatem que de sui ratione partibilis est.	lib. I, q. 18, p. 46 : Ad rationem dicendum **quod quando aliquid convenit causae et causato** et convenit causae secundum quod causa et etiam causato secundum quod huiusmodi, per **prius convenit causae.** […] Et tunc dicendum ad minorem quod, licet **materia causa sit quantitatis**, tamen **non est causa partibilitatis quantitatis**, sed e converso magis. Unde dicendum quod materia erit magis causa, non in ratione formae, sed in ratione subiecti.
lib. I, q. 5, f. 70vb : Totum et pars quodammodo sunt unum, quodammodo plura. Si enim pars simpliciter esset eadem toti, totum esset indivisibile ; nam partes simpliciter essent heedem et nullam haberent diversitatem. Si etiam simpliciter esset diversa a toto, totum non esset aliquid unum ; **totum ergo non est diversum a parte nisi propter diversitatem partium inter se** ; partes autem sunt diverse et multe in potentia et non in actu ; <si in actu> essent enim separate. Et sic per consequens, comparando totam aquam ad hanc	lib. I, q. 19, p. 47 : Intelligendum quod**totum non est diversum simpliciter a parte,** quoniam pars non habet alium actum ab actu totius. Iterum, nec totum simpliciter est idem parti et etiam illi, sequeretur quod istae partes essent simpliciter idem et, per consequens, totum esset aliquid indivisible non habens diversitatem partium.

> partem eius, diversa sunt hec ad invicem, ut totum a parte, sicut alia pars differt ab hac parte. Partes ergo et totum sunt diversa in potentia et unum in actu, sicut et eius partes.

Ces deux questions abordant des sujets identiques ou très proches, apportent des solutions empruntées au texte même qu'elles commentent. Par conséquent, la présence des réponses et des formules inspirées par le texte d'Aristote ne peux pas constituer une preuve quant à l'identité de l'auteur. Les différences sont beaucoup plus importantes : l'argumentation développée dans *M* ne peut pas se retrouver, même partiellement, dans les réponses succinctes de P_1 ; certaines doctrines, comme celle de la matière en puissance disposée à recevoir une infinité de formes, sont contraires l'une à l'autre. Tout cela invalide l'argumentation développée par J.J. Duin en faveur d'un auteur unique pour les deux commentaires.

Dans sa thèse de doctorat, A. Zimmermann dédie quelques pages à P_1[61] ; il s'efforce de montrer la faiblesse de l'argumentation de Duin, mais il ne suggère pas d'autres solutions. Il y remarque que l'identité des titres des questions ne suffit pas pour pouvoir attribuer les deux textes au même auteur, d'autant moins que chacun des deux commentaires contient des questions qui ne se retrouvent pas dans l'autre. Critiquant la solution de Duin, A. Zimmermann soulève une question d'ordre codicologique. Selon lui, Godefroid de Fontaines transcrit l'un à la suite de l'autre deux commentaires, P_1 et P_2, sur les mêmes livres, I et IV, de la *Physique* parce qu'ils appartiennent à des auteurs différents[62]. Cette remarque n'est pourtant pas suffisante pour établir une telle démonstration, étant donné que les deux commentaires ne traitent pas toujours les mêmes thèmes. Les différences entre P_1 et P_2 sont importantes : P_1 contient en plus par rapport à P_2 une analyse des livres II et III, mais très peu de questions sur le livre IV, beaucoup plus détaillé en P_2 ; le livre VIII est commenté dans P_2 alors que P_1 le nomme seulement en marge du f. 76va sans pour autant l'aborder. À première vue, on pourrait même penser que P_2 à été copié pour compléter P_1. Une telle hypothèse serait d'autant plus plausible que cette manière de disposer les textes dans le manuscrit est caractéristique de Godefroid de Fontaines[63]. Tel est le cas du commentaire intercalé entre les livres II et III de P_1 (f. 73–76) qui dépend en réalité d'un cours sur la *Métaphysique* de Siger de Brabant qui se trouve quelques folios

61. Zimmermann, *Die Quaestionen des Siger von Brabant zur 'Physik' des Aristoteles*, p. 105–108.
62. *Ibid.*, p. 107.
63. En ce qui concerne la disposition du commentaire sur la *Métaphysique*, voir Maurer, *Introduction*, p. 10.

plus loin (f. 81ra–87vb)[64]. Si l'on prend en compte la manière dont Godefroid organise ses manuscrits, il est donc difficile de considérer, avec Zimmermann, la succession P_2 au P_1 comme un argument contre l'hypothèse du même auteur.

Dans sa thèse, A. Zimmermann se propose de montrer « d'une manière rapide et nette » (*sehr schnell und deutlich*) les différences doctrinales qui existent entre, d'une part P_1 et *Vb* et, d'autre part, entre P_1 et P_2[65] ; son analyse reste malheureusement plus rapide que nette, de sorte que tout ce qu'il dit sur P_1 reste dans le cadre des présuppositions générales[66] et n'aborde aucunement la question de l'authenticité du texte. Cependant ses conclusions sont catégoriques : 1) P_1 et *M* n'appartiennent pas au même auteur et 2) il n'y a aucune preuve que P_1 soit l'œuvre de Siger de Brabant[67].

b) P_1 et E/V

Un premier examen des tables des matières des quatre commentaires (P_1, P_2, E/V) met en évidence des correspondances remarquables entre les titres des questions. Cela est d'autant plus intéressant que ces tables des matières sont les seules qui comportent des ressemblances significatives ; la comparaison que nous avons faite avec les tables des matières transcrites par Zimmermann dans son *Verzeichnis ungedruckter Kommentare* ne relèvent pas d'analogies importantes bien que certaines questions soient communes étant donné que c'est toujours le même texte qui est commenté ; l'ordre différent et le nombre extrêmement réduit des intitulés qui sont semblables n'ont pas retenu davantage notre attention.

Si on les compare pour chacun des quatre livres, on observe que sur le livre I, P_2 compte trente-cinq questions dont les titres de vingt d'entre elles coïncident[68] avec ceux de V[69] (qui en compte quarante et un ; E en compte trente-neuf). On remarque notamment que les questions 1-6[70] de P_2 qui sont

64. Wielockx, *Autour du commentaire (P) de Siger de Brabant à la Métaphysique*, p. 249–254.
65. Zimmermann, *Die Quaestionen des Siger von Brabant zur 'Physik' des Aristoteles*, p. 108.
66. Nous en citons quelques-unes : « bien que très probablement P_1 et P_2 soient contemporains, cela ne signifie pas qu'ils ont le même auteur » ou « J.J. Duin n'a pas trouvé de fortes ressemblances entre P_1 et P_2 et par conséquent ils appartiennent à deux auteurs distincts »(*Die Quaestionen des Siger von Brabant zur 'Physik' des Aristoteles*, p. 108) ».
67. Il ne donne pourtant aucune preuve pour démontrer que ce texte *n'est pas* l'œuvre de Siger de Brabant. Curieusement, S. Donati lit dans les pages de A. Zimmermann une importante démonstration *contre* la paternité sigérienne du texte. Cf. Donati, *Commenti parigini alla Fisica*, p. 147.
68. Il s'agit de la comparaison des titres ; nous tenons toujours compte de l'ordre des questions.
69. Lors de la description de ces commentaires, nous avons souligné que Vatican est plus long qu'Erfurt, mais que ce dernier est plus complet.
70. Sauf la *Questio* 3 ; voir l'*Annexe I*.

très proches des questions 2-6 dans E/V ; il faut noter aussi que seules ces six premières questions de V sont parfaitement identiques à celles de E. Le commentaire P_1 compte trente questions sur le livre I, dont vingt-trois se retrouvent parmi les quarante et une de V. Elles sont disposées dans un grand bloc formé par les questions 9-30 de P_1 qui correspond au groupe de questions 21-39 de V[71]. À l'endroit où finissent les ressemblances entre E/V et P_2 (c'est–à–dire à la q. 20), commencent les ressemblances massives entre E/V et P_1 (c'est–à–dire à la q. 21). Par conséquent, si l'on groupe les titres des questions du livre I de P_1 et P_2, on obtient une table des matières presque complète du livre I de E/V[72]. Dans un premier temps, cela nous a fait penser que pour le livre I il y a un seul et même commentaire dans E/V et dans P_1-P_2[73]. L'idée nous a paru d'autant plus plausible que, nous l'avons déjà souligné, S. Donati a démontré que E/V constituait une importante source d'inspiration pour plusieurs autres commentaires parisiens sur la *Physique*[74] ; or ces observations préliminaires sur les index de P_1-P_2 et E/V renforceaient ses remarques.

La confrontation pour ces trois autres livres (II, III et IV) ne peut se faire qu'entre P_1 et E/V parce que P_2 traite de thèmes absents dans les autres manuscrits. Sur les seize questions du livre II, seulement sept sont communes à P_1 et E/V[75] ; les similitudes que les tables des matières peuvent indiquer dans ce cas ne sont pas aussi frappantes que pour le livre I : il n'y a ni un groupe de questions qui conservent le même ordre ni un grand nombre de titres concordant entre eux. C'est la même situation pour le livre III où l'on trouve seulement deux titres correspondants (sur neuf thèmes abordés) et un seul titre pour le live IV (sur cinq questions). Il s'avère donc que le livre I reste le terrain le plus riche en ressemblances et le seul qui permette d'envisager des parallèles entre les quatre textes (P_1, P_2, E/V) sans que cela minimise l'importance des corrélations que nous venons de signaler.

En ce qui concerne les parallèles entre les questions du livre I, nous procéderons à présent à un bref examen de critique qui peut apporter de nouveaux éléments sur le rapport entre P_1 et E/V ; nous choisissons ici le thème le plus largement discuté par P_1, celui de la matière et du rapport entre

71. Les légères différences sont signalées dans l'*Annexe I*.

72. Sauf les questions 19, 24 et 30 pour E et 24, 30, 35, 36 pour V ; ensembles, P_1 et P_2 contiennent plus de questions que E ou V.

73. Dans un premier temps nous avons estimé que la présence de questions communes dans P_1 et P_2 pourrait s'expliquer par le souci de clarté jugée nécessaire par Godefroid de Fontaines qui aurait ainsi complété ses propres notes de cours à partir d'une autre reportation.

74. Donati, *Commenti parigini alla Fisica*, p. 136-256.

75. *Ibid.*, p. 147, n. 43.

matière et puissance[76].

La question a été discutée par Averroès, dans son commentaire sur la *Physique*. La substance est en puissance par rapport à toutes les formes, mais cette puissance ne peut pas être conçue comme identique avec sa substance, car on serait obligé de considérer que la matière est détruite chaque fois lorsqu'elle s'accomplit dans une forme ; la puissance reste donc une relation et la matière une substance :

> accidit substantie eius, ut sit in potentia omnes forme : non quod potentia eius est in substantia, ita quod sit pars diffinitionis, quoniam si potentia esset in substantia eius, tunc esse eius destrueretur ablatione potentie, et presentia formae in actu, scilicet forme ad quam habebat potentiam ut reciperet. Et universaliter, si potentia esset in substantia eius tunc substantia eius corrumperetur apud generationem et esset in predicamento ad aliquid, non in predicamento substantie[77].

Albert le Grand reprend dans son commentaire sur la *Physique* le thème de la distinction entre matière et puissance. Il y nie la doctrine de la simplicité absolue de la matière ; ainsi, la matière n'est pas *in fine simplicitatis* (comme la cause première) parce qu'elle contient en soi la puissance par rapport à la forme. La puissance est différente de la matière, mais celle-là ne s'ajoute pas à celle–ci comme une autre chose (*non dicit rem*) parce que la puissance exprime seulement la relation (*habitudo*) de la matière avec la forme :

> Si autem aliquis dicat propter hoc […] quod materia est simplex et sua potentia est idem ipsi videbitur tunc esse materia in fine simplicitatis per hoc quod ipsa materia est idem ei quod habet in se ; habet enim potentiam qua formae subici potest, in se ipsa et ipsa est illa potentia. Hic autem modus simplicitatis non convenit nisi primae causae ; illa enim est omne id quod habet in se quia illa est sua voluntas et sua potentia et sua intelligentia. […] Dicimus quod materia intelligibilis sine privatione et accepta sine forma, simplex est, non in fine simplicitatis. Licet enim non habeat partem essentialem sive quantitativam eo quod non sit composita ex essentiis diversis vel ex quantitate tamen concreta est habitudinibus et componibilis est. Et ideo habitudo, qua se habet ad formam, cuius potest esse subiectum, aliquid est in ipsa et forte est relatio potentialis ad formam, et tunc potentia, qua subiectum esse potest, diversa est a materia. Sed non dicit rem, sed rationem, qua refertur ad formam, et

76. *Ibid.*, p. 204sqq.
77. Averroes, *In Physicam*, *I*. Venetiis, apud Iunctas 1562, c. 70, f. 41r E-F.

> illi potentiae substat per seipsam, quia materia ex seipsa subiectum est formae primae vel potentiae ad formam primam[78].

Albert souligne la dualité intrinsèque à la matière : elle est à la fois *subiectum* et *fundamentum* des formes et puissance des formes. La matière n'est pas principe par ce qu'elle est, mais par ces deux attributs ; le principe matériel des choses a une nature binaire :

> Consideremus id quod Peripatetici principium vocant, quod est materia. Huius enim consideratio est quod est subiectum et fundamentum et quod ipsa est in potentia. […] Quaeramus igitur utrum materia per hoc quod est est rerum principium aut per ista duo. Si est principium per hoc quod est in se tunc in nulla abitudine ad formam et ad modum est principium, quia per hoc quod est id quod est est in se ipsa. […] Ergo materia per hoc quod est duo ista, est existentium principium. […] Ergo binarius iste est principium materiale rerum[79].

La doctrine a été reprise aussi par Bonaventure, qui affirme que la matière ne coïncide pas avec sa puissance par essence parce que elle n'est pas la simple relation à une forme[80].

Contre cette idée Thomas d'Aquin défend la doctrine de l'identité absolue entre matière et puissance. Pour lui, la puissance ne constitue jamais quelque chose d'extérieur à ce dont elle est la puissance : il ne s'agit donc pas d'une propriété ajoutée à la substance de la matière, comme pensait Averroès ; la matière est plutôt, selon son essence, une puissance d'être substance (*potentia ad esse substantiale*) :

> Sed ne quis hic dubitet occasione horum verborum quid sit potentia materiae et utrum sit una vel plures ; dicendum est quod actus et potentia dividunt quodlibet genus entium, ut patet in *IX Metaphysicae* et in *tertio* huius, unde sicut potentia ad qualitatem non est aliquid extra genus qualitatis, ita potentia ad esse substantiale non est aliquid extra genus substantiae. Non igitur potentia materiae est aliqua proprietas addita super essentiam eius, sed materia secundum suam substantiam est potentia ad esse substantiale[81].

78. Albertus Magnus, *Physica*, I, 3, 13 (*Opera Omnia* t. 4.1), P. Hossfeld (éd.), Münster, Aschendorff 1987, p. 63.

79. Id., *Metaphysica*, I, 4, 2 (*Opera Omnia* t. 16.1), ed. Geyer, Münster 1960, p. 49.

80. Bonaventura, *In Sent*. I, d. 3, a. 1, q. 3 (*Opera Omnia* t. 1), Ad Claras Aquas 1882, p. 84.

81. Thomas de Aquino, *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, *Lib*. I, *lect.* 15, P.M. Maggiòlo O.P. (éd.), Roma-Torino, Marietti 1965, p. 67. La thèse de l'identité de matière et puissance est acceptée aussi par *M*, lib. I, q. 34, p. 68sq., ce qui souligne une fois de plus les différences entre celui-ci, notre commentaire et celui d'*E*/*V*.

Pour l'auteur de P_1 il y a une différence d'ordre conceptuelle et non réelle entre matière et puissance ; cette différence semble être réduite à une pure conviction (*credimus*) de l'intellect qui compare la matière et les formes. Ils sont cependant identiques en acte sans que cela signifie que la matière est ordonnée en vue du même acte que la puissance.

> In materia non potest poni aliqua res differens realiter a materia, que ordine naturali precedat formam in materia. Potentia autem et ordo ad formam precedit naturaliter formam. In materia ergo ista potentia materie ad formam non est aliquid realiter ab ipsa differens, sed tantum secundum rationem nostre conceptionis. Distinctio enim potentiarum sumitur secundum distinctionem actuum. Non enim habet rationem potentia nisi ex actu. Idem autem est actus substantie materie et sue potentie. Non enim ad alium actum ordinatur quam sua potentia. Ergo potentia non est realiter differens ab ipsa materie substantia, sed tantum secundum rationem nostre conceptionis. Quia enim materia ordinem habet ad formam, credimus eius potentiam esse ad aliquid, non tamen realiter est ita[82].

L'argument ne se retrouve ni chez Averroès, ni chez Thomas d'Aquin, ni chez Albert le Grand[83] ; il se trouve pourtant en *M* :

> Item quorum est actus unus per se, ea sunt unum, quia actus distinguit potentiam ; sed potentiae passivae primae et materiae est actus unus per se, ut actus substantialis ; quare sunt unum[84].

Un argument semblable est également énoncé dans le commentaire d'Erfurt, lib. I, q. 34, f. 84r. Il n'est pourtant pas employé dans la démonstration de la différence entre puissance et matière, mais dans l'argumentation en faveur de la multiplicité des puissances de la matière :

> Est tamen intelligendum propter dissolutionem rationum quod in ipsa materia nihil est secundum rem, ibi tantum eius substantia, in ipsa tamen bene inveniuntur plures potentie que sunt alie a sui substantia secundum nostri intellectus conceptionem. Unde quando nos consideramus materiam secundum quod transmutabilis ad hanc formam et illam accipimus secundum hoc in conceptione nostra diversas materie

82. P_1, lib. I, q. 23, f. 72rb.
83. Nous allons voir qu'on retrouve un argument semblable chez Siger de Brabant.
84. (Ps.) Sigerus de Brabantia, *Questions sur la Physique, d'Aristote*, Ph. Delhaye (éd.) lib. I, q. 34, p. 69.

> potentias. Unde ipsa materia secundum se accepta non habet potentias infinitas nisi tantum secundum conceptiones nostri intellectus[85].

La théorie de la différence purement « conceptuelle » est une réponse à l'argumentation de Thomas. Au début de la question, *E* cite l'opinion de certains, qui affirment que la matière et sa puissance ne diffèrent pas parce que l'acte et la puissance appartiennent au même genre, celui de la substance. L'idée est par la suite niée par l'Anonyme d'Erfurt qui juge (*secundum conceptionem nostram*) que la puissance n'est qu'un accident (f. 83vb) :

> Ad secundum dicendum quod actus aliquis et illud quod est in potentia ad illum actum bene sunt eiusdem generis, sed non oportet quod actus et potentia illa per quam aliquid ens in potentia dicitur esse in potentia, non oportet quod illa potentia et ille actus sunt eiusdem generis, immo illa potentia est accidens quod est ad aliquid secundum conceptionem nostram.

Si l'on met P_1 et *E* l'un en face de l'autre, on remarque mieux les similitudes : la matière n'a en elle rien de différent selon la réalité ; c'est l'intellect humain (*secundum rationem nostre conceptionis, secundum nostri intellectus conceptionem*) qui lui attribue la puissance par rapport à la forme, puissance qui est différente de sa substance.

P_1, lib. I, q. 23, f. 72rb	*E.*, lib. I, q. 34, f. 84ra
In materia non potest poni aliqua res differens realiter a materia que ordine naturali precedat formam in materia. Potentia autem et ordo ad formam precedit naturaliter formam. **In materia ergo ista potentia materie ad formam non est aliquid realiter ab ipsa differens, sed tantum secundum rationem nostre conceptionis.** Distinctio enim potentiarum sumitur secundum distinctionem actuum. Non enim habet rationem potentia nisi ex actu. **Idem autem est actus substantie materie et sue potentie**. Non enim	Est tamen intelligendum propter dissolutionem rationum quod **in ipsa materia nihil est secundum rem**, ibi tantum eius substantia ; in ipsa tamen bene inveniuntur plures potentie que sunt alie a sui substantia **secundum nostri intellectus conceptionem**. Unde quando **nos consideramus** materiam secundum quod transmutabilis ad hanc formam et illam **accipimus secundum hoc in conceptione nostra diversas materie potentias. Unde ipsa materia secundum se accepta non habet potentias infinitas nisi**

85. Pour le texte entier de la question voir l'*Annexe II*. Nous transcrivons seulement le texte d'Erfurt parce qu'il est plus complet et parfois plus clair que celui du Vatican.

ad alium actum ordinatur quam sua potentia. **Ergo potentia non est realiter differens ab ipsa materie substantia**, **sed tantum secundum rationem nostre conceptionis**. Quia enim materia ordinem habet ad formam, **credimus** eius **potentiam esse ad aliquid**, **non tamen realiter est ita.**

tantum secundum conceptiones nostri intellectus. (...)
Ad secundum dicendum quod actus aliquis et illud quod est in potentia ad illum actum bene sunt eiusdem generis, sed non oportet quod actus et potentia illa per quam aliquid ens in potentia dicitur esse in potentia, non oportet quod **illa potentia et ille actus sunt eiusdem generis**, immo illa **potentia** est accidens quod **est ad aliquid secundum conceptionem nostram.**

En anticipant les comparaisons suivantes, nous copions des lignes provenant du commentaire de Siger à la *Métaphysique* où l'on trouve des formules et des thèses semblables :

> Intelligendum tamen quod **potentia materiae**, cum accidat suae substantiae**, non est tamen accidens reale** ita quod potentia sub ratione potentiae haberet rationem entis **absque intellectu comparante materiam ad formam**, quia potentia inest materiae cum privata est forma[86].
>
> **Sed advertendum est quod non est** (i.e. potentia) **aliquod accidens reale, ita ut haberet rationem entis si non esset intellectus comparans materiam ad formam**[87].
>
> Est tamen advertendum quod, licet **potentia materiae** sit accidens substantiae materiae, tamen **non est accidens reale** : accidens tale quod sit aliquid in materia reale, distinctum a substantia sua, scilicet materiae, si ratio et intellectus non esset. Sed est **accidens in materia, accidens dico rationis, ita quod, si non esset ratio et intellectus qui compararet materiam ad formas, non esset hoc accidens in materia quod dicimus potentiam materiae**[88].

Cet examen nous permet de mieux saisir le statut de P_1 et de E/V ; on remarque ainsi que, sur cet aspect doctrinal, les deux textes sont proches de la solution d'Averroès tout en étant distincts de celle de Thomas d'Aquin. Dans l'état actuel des recherches, il est difficile de préciser si les deux sont du même auteur, s'ils représentent des reportations différentes du même cours ou s'ils

86. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Paris), p. 444, l. 12-15.
87. Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), p. 262, l. 40-42.
88. Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Vienne), p. 333, l. 60-66.

font état de deux cours différents. On peut cependant estimer qu'ils ont été composés dans le même milieu parisien influencé par la pensée d'Averroès.

c) P_1 et P_2

P_2 contient des commentaires aux livres I, IV et VIII de la *Physique*[89] ; le commentaire du premier livre est sous forme de questions, structure qui ne se retrouve pas pour le quatrième et huitième livre ; dans le cas du livre IV, quatre grandes sections divisent le commentaire (*De loco, De vacuo, De tempore, De aeternitate*) et comportent chacune plusieurs développements sur divers thèmes (*De « esse in », De diffinitione et existentia vacui, De infinitate temporis* etc.). En ce qui concerne le livre VIII, dix problèmes sont abordés, dont les deux premiers semblent continuer le livre IV. P_1 ne contient pas de commentaire au livre VIII, la comparaison doctrinale est donc possible seulement pour les livres I et IV ; de plus, pour le livre I sept intitulés correspondent, mais aucun pour le livre IV[90].

Les solutions qui présentent des ressemblances littéraires ou doctrinales proviennent d'Aristote ou d'Averroès ; par exemple l'idée que la partie et le tout sont identiques en acte, mais distincts en puissance :

P_1, lib. I, q. 5, 70vb

Totum et pars quodammodo sunt unum, quodammodo plura. Si enim pars simpliciter esset eadem toti, totum esset indivisibile ; nam partes simpliciter essent heedem et nullam haberent diversitatem. Si etiam simpliciter essent diversa a toto ; totum non esset aliquid unum. Totum ergo non est diversum a parte nisi propter diversitatem partium inter se ; <si in actu> partes autem sunt diverse et multe in potentia et non in actu ; essent enim separate. Et sic per consequens, comparando totam aquam ad hanc partem eius, diversa sunt hec ad invicem, ut totum a parte,

P_2, lib. I, q. 19, f. 121va, p. 26, l. 10sqq.

Responsio : **Totum, cum sit unum in actu, est plura in potentia.** Cum enim sit totum in actu, est partes in potentia, et cum pars diversa ab alia parte sit aliud in actu, et in toto existens divisibilis sit aliud <in> potentia, ipsum etiam totum in potentia est aliud a sua parte, sed non est actu aliud.
Prima ergo **ratio concludit, quod pars et totum non sunt diversa in actu.** Sed cum **pars et totum sint plura in potentia**, bene sequitur ipsum totum non esse unum sicut indivisibile, sed tantum sicut continuum vel alio modo unitatis.

89. Pour plus de détails voir Zimmermann, *Ein Kommentar zur 'Physik' des Aristoteles*, p. XI-XIII.
90. Voir l'*Annexe I*.

sicut alia pars differt ab hac parte. **Partes ergo et totum sunt diversa in potentia et unum in actu, sicut et eius partes.**

Comme pour le cas des juxtapositions avec *M*, les questions qui traitent les mêmes sujets dans P_1 et P_2 ne peuvent pas être comparées, car les questions de P_1 sont généralement plus courtes que celles de P_2. Par conséquent, les fragments qui coïncident ne se retrouvent que partiellement en P_2, bien que la solution soit la même ; il faut souligner aussi les cas des questions qui n'ont rien en commun en dehors de leur solution aristotélicienne[91]. De même, nous n'avons pas trouvé de thèses contraires pour les sept questions communes. Nous ne pouvons pas préciser si P_1 et P_2 appartiennent au même auteur, s'ils sont des reportations de la même *lectura* (qui se complètent réciproquement) ou des *lecturae* différentes.

d) P_1 et les écrits authentiques de Siger de Brabant

d.1.) Providence et contingence[92]

Nous rappelons que *Vb* contient deux questions sur le premier livre et vingt-trois[93] sur le livre II. Les deux questions du livre I n'ont pas de pendant dans P_1 et la situation est plutôt complexe pour le livre II. A. Maier avait déjà souligné le fait que les dernières questions du livre II (les q. 19–22) de *Vb* correspondent plutôt au livre I[94] ; on ne sera donc pas étonné de trouver des correspondances entre les titres des questions du livre II de *Vb* avec celles du livre I de P_1 :

P_1	*Vb*
lib. I, q. 9 *Utrum aliquid ex omnino non ente possit fieri.*	lib. II, q. 22 *Utrum ex non ente nihil fiat.*
lib. I, q. 10 *Utrum infinitum secundum quantitatem sit incognitum.*	lib. II, q. 22^{bis} *[Utrum infinitum cognosci potest.]*

91. Voir par exemple P_2, q. 7, *Utrum tantum unum sit* et P_1, q. 2, *Utrum hec sit vera : tantum unum est*.

92. La doctrine des futurs contingents développée par P_1 est discutée plus en détail dans le chapitre suivant.

93. La question 22 du livre II a comme titre *Utrum ex non ente nihil fiat*, mais elle inclut à la fin une discussion sur la connaissance de l'infini ; la structure que celle-ci présente est classique pour une *Quaestio* et peut être considérée comme distincte même si A. Zimmermann ne le fait pas dans son édition. Nous le notons 22^{bis}. Cf. Zimmermann, *Les 'Quaestiones in Physicam' de Siger de Brabant*, p. 184.

94. Maier, *Les commentaires sur la Physique d'Aristote attribués à Siger de Brabant*, p. 343sq., n. 20.

lib. II, q. 13 *Utrum <omnes effectus sint necessarii>.*	lib. II, q. 15 *Utrum accidens habeat causam ordinantem.*
lib. II, q. 9 *Utrum <in scientia divina cadat variatio>.*	lib. II, q. 13 *Utrum illud quod est a fortuna habeat causam ordinantem.*

Le cas le plus intéressant est celui de la *Quaestio* 9 du livre II de *Vb*, qui inclut des thèmes abordés à plusieurs reprises par P_1 : sur la connaissance que Dieu a des futurs contingents (P_1, lib. II, q. 10) ou sur le rapport qu'il entretient avec le hasard (P_1, lib. II, q. 11 et q. 12) ; la discussion sur la nécessité et la contingence de *Vb* est aussi longue, mais plus complète que celle de P_1. Mis à part le thème général abordé, d'autres ressemblances sont à signaler entre les questions communes de P_1 et *Vb* : elles présentent les mêmes arguments, le même rapport avec les sources et suivent le même fil démonstratif.

P_1	*Vb*
lib. II, q. 12, f. 73ra : Quia vero providentia divina **quedam ordinat evenire contingenter, quedam necessario,** licet omnes effectus habeant causam presentem ut providentiam divinam, hoc tamen rerum contingentiam non tollit. Quia licet providentia falli non possit, tamen bene providet aliqua contingenter evenire ex suis causis ; et sic evenient non aliter quam provisa sunt. Non tamen propter hoc necessaria erunt. lib. II, q. 15, f. 73rb-va : Nam **omne quod evenit, qualitercumque eveniat, tandem necessario refertur in causam ordinantem, ut saltem in causam primam, aliter non esset causa prima omnium ; quod est impossibile. Dicere enim ipsam non esse omnium causam, est dicere ipsam non esse primam causam** quia sicut primum in unoquoque genere est causa omnium in illo genere, sic causa prima simpliciter necessario est causa omnium simpliciter ; licet minus appareat hoc in uno effectu quam in alio, propter infinitatem eorum	lib. II, q. 9, p. 167, l. 71-77 : Dicamus nos sic : Praevisum vel provisum a Deo oportet quod eveniat. Sed hoc potest esse **contingenter vel de necessitate**. Exponatur praevisio Dei : Deus non tantum scit quod futurum eveniet, sed qualiter. Deus ergo scit quod contingens eveniet et quod contingenter eveniet. Si autem scit aliquid provisum ex necessitate evenire, necessario eveniet. Nam ex causis proximis dicuntur effectus necessarii vel contingentes. *Id.*, **p. 165, l. 100sqq.** : Et sciendum quod Primam Causam dicere fortunam alicuius effectus nefas est dicere. Quod arguitur sic : actio agentis quae reducitur in aliud agens sicut in causam suam, non accidit agenti in quod reducitur, praecedit autem causa per se omnem causam per accidens ; sed omnis agentis actio reducitur in Primum Agens ut in causam ; ergo nullius agentis actio accidit ei ; ergo non potest esse causa per accidens, et sic nec fortuna. **Et qui dicit Causam Primam esse causam alicuius per**

ad que attendere oportet. Hec autem probantur, quia nullus effectus evenit sine causa. Ergo omne ens, quantumcumque accidentale, causam habet.

Preterea. Quod accidit alicui non cadit sub ordine illius, nec est effectus eius per se. Causa autem prima est causa omnium entium, ita quod sub eius ordine cadunt universa tamquam effectus eius per se. Ergo nihil potest ipsi accidere et concurrere. **Et sic omne quod fit, eandem habet causam ordinantem et intendentem, vel non esset causa prima totius universi causa**. **Accidens** ergo inquantum accidens, **non est essentialiter ens** et secundum quod tale non habet causam essentialem et ordinantem. Sed nullum est accidens simpliciter, ut dictum est. Nam licet aliqua considerata in se sibi invicem concurrant, habent tamen causam communem ordinantem ; et hec ut forme frequenter eveniunt.

accidens, ponit quod Prima Causa non est omnium causa, immo ponit duas primas causas. Et hoc est haeresis, quia faciunt duos deos qui sic dicunt.

lib. II, q. 13, p. 170, l. 24-31 : **Dico quod omnis effectus fortuitus reducitur in Causam Primam ordinantem**. Possunt quoque inter se sibi accidere causae particulares, quae habent causam communem, et quod agent causae particulares per accidens, causa communis aget per se. Ideo omnis effectus fortuitus habet causam per se communem, quod etiam probatur sic : **nullum accidens est ens per se,** immo accidentis est causa aliqua de necessitate.

Parmi les titres que nous avons juxtaposés auparavant, deux questions ne partagent ni formule littéraire ni structure argumentative, bien que la solution soit la même : la q. 9, lib. I (P_1) – q. 22, lib. II (*Vb*) et la q. 10, lib. I (P_1) – q. 22bis, lib. II (*Vb*). Autrement dit, les ressemblances les plus importantes entre *P1* et *Vb* existent seulement entre les questions du livre II qui traitent de la nécessité et la contingence.

La Cause Première est définie de la même manière dans P_1 et dans le *De necessitate et contingentia causarum* de Siger :

P_1, lib. II, q. 15, f. 73rb : *Utrum accidens habeat causam ordinantem.*

Causa autem **prima est causa** omnium entium, ita quod **sub eius ordine cadunt universa** tamquam **effectus** eius per se. Ergo **nihil potest ipsi accidere et concurrere**. Et sic omne

De necessitate et contingentia causarum, p. 31, l. 80sq.

Sed **Causam Primam esse causam non impedibilem** non est causam (eam *ed.*) esse necessariam ad effectum aliquem qui eveniet, **sed est eam esse causam cui non potest accidere impedimenta**

quod fit, eandem habet causam ordinantem et intendentem, vel non esset causa prima totius universi causa.

extra eius ordinem, ita quod ex hoc quod Causa Prima non est impedibilis, sequitur quod eventus alicuius futuri **non possit contingere extra eius ordinem**.

d.2.) Genus logicum – genus reale

Dans le commentaire à la *Métaphysique* et dans P_1 on lit la même thèse, présentée avec les mêmes formules, sur la différence entre le genre logique et le genre réel. L'intellect humain considère comme étant identiques les choses qui ne le sont pas à proprement parler, mais qui sont similaires ; il les inclut dans le même genre logique ; cependant, d'un point de vue de la réalité ou de la métaphysique, elles n'ont rien en commun.

P_1, lib. I, q. 7, f. 71ra	*Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), lib. III, q. 18, l. 47-60, p. 119	*Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Paris), lib. III, q. 8, l. 11-16, p. 414
Non omnia, sed tantum generabilia et corruptibilia habent unam materiam, sive unius rationis et nature. (...) **Substantie ergo corruptibiles et incorruptibiles non sunt unius generis realis et methaphisici, sed tantum logici**. Nam genus sumatur a materia et ad differentiam materie secundum se ; non solum sequatur differentia secundum speciem et formam, sed etiam secundum genus. Et sic, secundum rem et veritatem, nihil reale est commune univocum hiis et illis. **Quia tamen ea que**	**Corpora autem superiora et inferiora differunt secundum genus naturale, quamvis habeant idem genus logicum**. (...) Unitas enim generis naturalis sumitur ex unitate materiae ; **corruptibilis autem et incorruptibilis non est materia una**, et ideo nec genus naturale unum. Unitas tamen generis logici non sumitur ex unitate materiae ; sed **quia intellectus ea quae propre sunt**, differentia **tamen, accipit ut <in>differentia**[95], hinc est quod intellectus aliquibus diversis secundum genus naturale	**Non** oportet etiam **omnia** quae sunt eiusdem generis logici **habere eandem materiam**et eandem principia, **sed hoc in naturalibus tenet**. **Substantiae** autem **corruptibiles et incorruptibiles tantum habent unum genus logicum**, quia unum intellectum habent aliquo modo ; **sed genus reale sive metaphysicum non habent unum** : unde materia non est principium totius substantiae.

95. Nous corrigeons la transcription de Maurer : il faut donc lire *accipit ut indifferentia* et non

prope sunt, intellectus accipit ut indifferentia; superiora autem et separata a materia per se subsistentia sunt sicut inferiora, propter huiusmodi convenientias iudicamus ea eiusdem generis cum inferioribus, quia sub eadem ratione generali ea concipimus. Et sic hec et illa sunt unius generis logici quia sumuntur ab **una ratione logica, sive uno logico intellectu.**	potest attribuere **unitatem rationis**, et per consequens **unum genus. logicum**

L'expression *substantie corruptibiles et incorruptibiles* en relation avec la question du *genus realis, methaphisici et logici* se trouve, selon les bases de données consultées (*Library of Latin Texts*), uniquement chez Siger de Brabant ; il faut aussi souligner que la formule apparaît dans la *reportatio* de la *Métaphysique* copiée, comme notre commentaire à la *Physique*, par Godefroid, alors qu'elle est absente dans la *reportatio* de Cambridge. En effet, le problème de la multiplicité et de l'unicité du genre est posé le plus souvent pour des questions liées à l'analogie de l'être[96], alors que P_1 et Siger le traite en relation avec les substances corruptibles et incorruptibles.

d.3.) Matière et puissance

Nous avons eu auparavant l'occasion d'esquisser les grandes lignes du rapport entre matière et puissance chez Averroès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, l'Anonyme d'Erfurt et notre auteur ; nous reprenons maintenant ce thème pour examiner les solutions de Siger de Brabant.

accipit ut differentia.

96. Voir à ce sujet S. Donati, *La discussione sull'unità del concetto di ente nella tradizione di commento della "Fisica" : commenti parigini degli anni 1270-1315 ca.*, dans M. Pickavé (éd.), *Die Logik des Transzendentale. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburstag*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2003, p. 91sq. Cf. P_2, p. 23, l. 4–15 : « Ad secundum dicendum, quod accidens non habet rationem ex aliqua ratione alia addita ad rationem essendi, sed ea ratione, qua est ens, est et accidens. Sic etiam est de substantia. Sed propter latentem multiplicitatem entis ex propinquitate rationum, cum una dicatur per attributionem ad aliam – et intellectus ea, quae prope sunt, accipit tamquam indifferentia –, videtur ens communem et indeterminatam rationem praetendere substantiae et accidentis, et non nisi diversis rationibus additis ad communem essendi rationem substantia et accidens sub ente constitui ».

Dans les commentaires sur la *Métaphysique*, Siger revient à plusieurs reprises[97] sur cette question, suivant presque toujours le même ordre d'argumentation : l'adhésion à la distinction forgée par Averroès entre puissance et matière, l'affirmation du caractère relationnel de la puissance (*potentia est aliquid respectivum*) et la négation de la théorie qui réduit la puissance à une simple fiction (*purum figmentum*)[98]. La puissance n'est pas un attribut essentiel de la matière parce qu'elle ne définit pas son essence ; elle exprime seulement une relation (*respectus*) entre matière et formes ; la matière subsiste par elle-même :

> Dico ad hoc quod potentia non est aliquid pertinens ad essentiam materiae, nec est praedicatum essentiale de materia, quod apparet inspicienti ad rationem nominis : est autem nomen ordinis sive respectus. Unde et hic definitur per esse principium, quod est aliquid respectivum. Et hoc est quod dicit Commentator (*De substantia orbis*, 1, f. 3M), quod potentia est eorum quae dicuntur ad aliquid per rationem suam. Materia autem est aliquid per se subsistens per rationem suam et accidit ei respectus ad aliud ; quare accidit ei potentia[99].

La puissance n'est pas un accident réel, à savoir un accident qui serait quelque chose de réel dans la matière, distinct de la substance de la matière :

> Est tamen advertendum quod licet potentia materiae sit accidens substantiae materiae, tamen non est accidens reale : accidens tale quod sit aliquid in materia reale, distinctum a substantia sua, scilicet materiae, si ratio et intellectus non esset. Sed est accidens in materia, accidens

97. Cf. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Paris), lib. V, q. 9 : *Utrum primum potens passive sit potens formaliter per essentiam suam*, p. 444sq. ; Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), lib. V, q. 32 : *Utrum primum potens passivum quod est materia prima, sit potens essentialiter ita ut potentia sit in substantia eius*, p. 261–264 ; Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Munich), lib. V, q. 5 : *Utrum materia sit causa rei*, p. 247 ; Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Vienne), lib. V, q. 9 : *Utrum potentia materiae sit substantia materie vel aliquod accidens eius*, p. 331–335. Sur cet argument voir L. Hödl, *Die "averroistische" Unterscheidung zwischen Materie und Möglichkeit in den naturphilosophischen Schriften des Siger von Brabant*, dans *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid 1979, vol. II, p. 831–841 ; et aussi le livre de A. Rodolfi, *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2004, p. 174-193, qui contient aussi une bibliographie sur le sujet.

98. Cf. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Paris), p. 444, l. 17.

99. Cf. Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), p. 262, l. 17-24 ; cf. aussi Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Vienne), p. 332, l. 25-30 : « dicendum quod materia prima non est in potentia per suam substantiam, ita quod substantialiter sit sua substantia, sed est potentia sua accidens substantiae materiae. Et ratio huius est, sicut dicit Commentator, quia essentia materiae est de numero absolutorum, potentia autem est de numero ad aliud dictorum. Ideo materia essentialiter non est sua potentia ».

> dico rationis, ita quod si non esset ratio et intellectus qui compararet materiam ad formas, non esset hoc accidens in materia quod dicimus potentiam materiae[100].

La puissance n'est pas une simple fiction de l'intellect, parce que même si l'intellect n'existait pas, la matière pourrait se transformer dans une forme. D'ailleurs, il n'y a que la matière qui puisse être comparée à la totalité des formes parce qu'elle est le seul étant capable d'être le sujet tant d'une forme que d'une autre : la puissance (de la matière) conçue comme accident, a donc un fondement *in re*[101]. Siger insiste beaucoup sur le fait que la puissance est l'élément qui permet de connaître la matière et renvoie dans sa démonstration à un important passage du *De substantia orbis*[102] d'Averroès qui décrit la puissance comme *differentia substantialis* de la matière. Siger s'appuie sur cet argument et précise que la puissance nous sert à penser la matière qui, en soi, est inconnaissable :

> Cum dicit Averroes quod « potentia est differentia substantialis materiae primae », non intelligo aliter nisi quia pro tanto hoc dicit, quia potentia eius accipitur loco differentiae substantialis materiae, cum illa sit in nobis

100. Cf. Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Vienne), p. 333, l. 60-66 ; Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), p. 262, l. 40-43 : « sed advertendum est quod non est aliquod accidens reale, ita ut haberet rationem entis si non esset intellectus comparans materiam ad formam. Cuius probatio est quia potentia inest materiae per hoc quod privata est forma [...] ». Il faut remarquer que ces textes sont extrêmement proches de celui d'Erfurt, cité plus haut ; vois aussi *l'Annexe* II.

101. Cf. Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Vienne), p. 333, l. 68-78 : « tamen non est accidens fictum in materia ab intellectu. Fictitium enim dicitur illud cui non respondet aliqua causa ex parte rei, hoc autem non sic est, nam non potest esse in quocumque subiecto. Non enim quodcumque dicitur esse in potentia, sed materia prima tantum. Ipsa enim tantum est conveniens subiectum talis accidentis ; nihil enim aliud potest intellectus comparare ad omnem formam passive nisi materiam primam vel aliud per ipsam. Et per quid hoc habet materia ? Per illud, quod ipsa tantum est illud quod manens una et eadem, modo invenitur subiectum unius formae cum prius non eiusdem modo autem alterius ; et solum talem debet esse subiectum talis accidens. Et ita hoc accidens habet causas ex parte rei ». Cf. aussi *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), p. 263, l. 53-59 : « Nec sequitur quod si non esset intellectus, materia non transmutaretur ad formam, quia non esset in potentia ad eam, cum sit ens rationis tantum, quia etsi non esset aliquis intellectus comparans materiam ad formam ipsa tamen est aliquid secundum naturam suam conveniens ad talem comparationem ; et ideo circumscripta quacumque comparatione intellectus, ipsa adhuc transmutaretur ad formam ». Et Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Paris), p. 444, l. 16-21 : « Non est tamen purum figmentum, sed haec comparatio est alicuius quod est conveniens ad talem comparationem. Per hoc enim quod materia aliquando invenitur in esse subiectum formae et transmutari ad formam cum prius non transmutaretur, ideo haec comparatio non est fictitia, sed conveniens rei ».

102. Averroes, *De substantia orbis*, c. 1, fol. 3, K-M.

> immanifesta. Non tamen est differentia substantialis eius ita quod sit sua substantia, sed potius accipimus eam loco substantiae eius[103].

Cette référence à Averroès et la démonstration plus ample que l'on lit dans les commentaires à la *Métaphysique* permettent une meilleure compréhension des fragments de P_1 où l'auteur insiste sur la valeur conceptuelle de la puissance (*secundum rationem nostrae conceptionis*)[104]. Nous retrouvons donc chez Siger les mêmes thèses soutenues dans P_1. Ici encore, toute la complexité de la discussion est réduite à l'essentiel, ce qui ne nous permet pas d'aller très loin dans nos comparaisons. On peut cependant noter un aspect intéressant : les commentaires de Siger et P_1 abordent la question de la précédence dans l'intellection humaine de la puissance par rapport à la forme. Dans la reportation de Vienne, Siger dit explicitement que dans l'intellection que l'on a de la matière, la connaissance que l'on a de la forme précède celle que l'on a de la puissance. En premier lieu il faut connaître la forme avant de comparer la matière à la forme :

> Ad primam, cum tu dicis « si materia per suam substantiam non esset in potentia, sed potentia est accidens materiae, iam aliquod accidens praecederet formam substantialem in materia », dico quod accidens, quod est potentia materiae, non est accidens reale quod in materia secundum esse praecedat formam substantialem, sed est accidens tantum secundum rationem. Et adhuc istud secundum rationem intelligendi non praecedit formam substantialem in materia ; immo primo oportet quod formam intelligat et comprehendat intellectus antequam materiam comparet ad formam[105].

Dans la reportation de Paris, on lit que la puissance peut précéder la forme parce que la matière peut être comparée à la forme avant d'être sous la forme ; mais on peut également envisager que la puissance ne précède pas la forme selon le mode d'être. Les deux options sont donc possibles :

> Cum ergo dicitur quod, si potentia est accidens, accidens praecedet formam substantialem, potest dici quod nihil prohibet accidens rationis formam substantialem in materia praecedere, cum materia possit ad formam comparari antequam sit sub ea. Vel potest dici quod potentia non praecedit formam in modo essendi quem habet potentia[106].

103. Cf. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Vienne), p. 334, l. 19-24.
104. Sur ce problème voir Rodolfi, *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*, p. 187.
105. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Vienne), lib. V, q. 9 p. 333, l. 79-87.
106. Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Paris), p. 444, l. 22 – 45, l. 26.

La reportation de Cambridge présente les mêmes arguments que celle de Paris (encore une raison pour les considérer ensemble) :

> Ad primam rationem dicendum quod nihil prohibet accidens non reale, sed rationis tantum, praecedere esse formae substantialis in materia : potest enim intellectus comparare materiam ad formam aliquam quae nondum est in materia. Vel dicendum quod potentia tantum habet esse rationis, ut dictum est ; et istud suum esse praecedit esse formae consimile, scilicet esse secundum intellectum, unde prius intelligitur forma quam intelligatur comparatio formae ad materiam[107].

La reportation de Vienne est donc différente des deux autres ; Siger semble avoir changé d'avis et soutenir, dans ce que l'on considère sa dernière *lectura* de la *Métaphysique*[108], que la puissance précède la forme dans l'ordre de la connaissance de la matière. Dans P_1 on trouve la théorie défendue dans la reportation de Vienne :

> In materia non potest poni aliqua res differens realiter a materia, que ordine naturali precedat formam in materia. Potentia autem et ordo ad formam precedit naturaliter formam. In materia ergo ista potentia materie ad formam non est aliquid realiter ab ipsa differens, sed tantum secundum rationem nostre conceptionis. Distinctio enim potentiarum sumitur secundum distinctionem actuum. Non enim habet rationem potentiam nisi ex actu. Idem autem est actus substantie materie et sue potentie. Non enim ad alium actum ordinatur quam sua potentia. Ergo potentia non est realiter differens ab ipsa materie substantia, sed tantum secundum rationem nostre conceptionis. Quia enim materia ordinem habet ad formam, credimus eius potentiam esse ad aliquid, non tamen realiter est ita[109].

Le fait que cet argument se lit dans P_1 et dans la reportation de Vienne nous semble assez intéressant pour être signalé ; il faut pourtant noter que les autres arguments déployés par Siger dans sa démonstration ne se trouvent pas dans P_1.

107. Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), p. 263, l. 60-66.
108. Cf. Maurer, *Introduction*, p. 16 ; cf. aussi Dondaine , Bataillon, *Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant*, p. 156, 196-205, 215-220, 227-232 ; et Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, p. 185.
109. P_1, lib. I, q. 23, f. 72rb.

d.4.) Motor intrinsecus

D'autres passages de P_1 apportent des éléments importants quant au problème de l'authenticité. Dans la première question du livre IV de P_1 on retrouve la thèse de l'intelligence qui est *motor intrinsecus* énoncée à propos des intelligences supérieures. Elle vient renforcer le début de la question qui défend l'idée que l'intellect humain peut être dans le corps sans être dans ce corps comme dans un lieu ; l'intellect est « dans » le corps par son opération puisque, bien que sa substance ne soit pas localisée, son opération l'est. Sans proposer des parallèles fragiles avec la théorie de l'*operans intrinsecum* propre à la noétique de Siger, nous voulons attirer l'attention sur cette question. Dans le commentaire de Siger au *Liber de causis* on trouve des formules proches de celle utilisées dans P_1

P_1, lib. IV, f. 76va-vb q. 11	*Quaestiones super 'Librum de causis'*, p. 125, l. 23–38.
Quia enim intellectus noster nihil intelligit sine fantasmate, ideo multi non possunt aliqua intelligere nisi cum magnitudine. Sed dicendum quod **substantia incorporalis non est in loco** per se, quia non habet **commensurari** a loco nec adequari ipsi, cum hoc sit corporalium, nec tangi loco, cum tactus sit positionem habentium. Intelligentia autem non habet positionem nec sicut pars continui, nec sicut **punctum in continuo** ; est tamen in loco per accidens, scilicet per suam operationem, quia licet sua substantia non sit locata, est tamen sua operatio, que motus est, locata. [...] Similiter substantia separata est in loco secundum aliud, hoc est dictum quod operatio eius, que est aliquid eius, est in loco ; non tamen redundat hoc in suam substantiam.	Dicendum est quod intelligentia **non est in loco** secundum hanc rationem et propriam essendi in loco, in qua esse in loco est contineri loco et **mensurari** et contagi loco contactu quantitativo, cum nihil illorum possit inesse intelligentiae [...]. Esse tamen in loco quantum ad hanc rationem et impropriam essendi in loco secundum quam esse in loco intelligentiam est eam attingere locum contactu virtuali, sua virtute motiva, et continere locum, non contineri, sic intelligentia potest dici esse in loco ; non quod sua substantia indivisibilis sita sit et posita sicut **punctum in continuo**, cum quantitate et positione careat, sed sicut dictum est.

Malgré le style fragmentaire de Godefroid, cette première question du livre IV contient des formules et des doctrines qui nous permettent de considérer, une fois de plus, des ressemblances majeures entre P_1 et Siger de Brabant.

III. Conclusions : paternité et date probable

Nous avons mentionné que J.J. Duin attribue P_1 à Siger de Brabant[110] ; sa démonstration, douteuse sous plusieurs aspects, est construite sur la comparaison avec deux autres textes faussement considérés comme sigériens. A. Zimmermann saisit la faiblesse de l'argumentation de J.J. Duin et essaie de montrer le contraire ; il n'arrive pourtant pas à (nous) convaincre de l'inauthenticité du texte, d'autant moins qu'il ne procède pas à un examen de critique interne. Le problème de la paternité du texte a aussi attiré l'attention de B.C. Bazán, mais il préfère ne pas se prononcer à ce sujet[111].

Tant que nous ne connaissons pas le commentaire qui a servi de modèle à l'abrégé fait par Godefroid de Fontaines, nous devons prendre des précautions concernant l'auteur de P_1. Cependant, la confrontation des doctrines nous a révélé qu'il a été influencé par Averroès et qu'il est proche, sous plusieurs aspects, du commentaire E/V.

Nous avons observé dans P_1 plusieurs doctrines majeurs qui se lisent dans divers ouvrages de Siger de Brabant. Sous certains aspects liés au rapport entre puissance et matière, P_1 nous apparaît plus proche de la variante viennoise du commentaire de Siger sur la *Métaphysique*. En absence d'une preuve externe (attribution dans le manuscrit ou autre preuve), on ne peut pas soutenir avec certitude que le commentaire appartient à Siger ; cela reste pourtant une hypothèse très probable.

La datation du texte dépend de la datation du manuscrit BnF, lat. 16296 ; la nouvelle chronologie du codex proposée de R. Wielockx et A. Aiello n'est pas convaincante, et nous gardons les conclusions de P. Glorieux qui considère qu'il a été composé lors des études de Godefroid à la Faculté des arts qui sont vraisemblablement contemporaines du second enseignement parisien de Thomas d'Aquin, accompli entre 1270 et 1272[112]. A. Graiff estime qu'on pourrait même penser que Godefroid de Fontaines aurait étudié à la Faculté des arts jusqu'en 1274. J.J. Duin ne veut pas trancher la discussion et laisse la question ouverte. A. Zimmermann situe P_2 entre 1270 et 1277, très probablement après

110. S. Donati affirme : « anche per Nat. 16297(1) [i.e. P_1] era stata avanzata da Duin l'attribuzione a Sigieri di Brabante, attribuzione che è, invece, stata respinta come scarsamente fondata da Zimmermann. Somiglianze, sia pure non molto spiccate, con il commento autentico di Sigieri di Brabante [i.e. *Vb*] sono, comunque, segnalate da A. Maier (*Commenti parigini alla Fisica*, p. 147) ». Dans cet article de A. Maier, la comparaison ne se fait pas avec P_1 mais avec P_2. Cf. A. Maier, *Les commentaires sur la Physique d'Aristote attribués à Siger de Brabant*, p. 334-350.

111. Bazán, *La noétique de Siger de Brabant*, p. 178sq.

112. Glorieux, *Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines*, p. 46-49.

1271 et avant 1274[113]. Les recherches récentes portant sur la vie de Godefroid de Fontaines n'ont pas modifié substantiellement les données du problème[114] ; on situe toujours son séjour à la Faculté des arts entre 1270 et 1274. Le terminus *ad quem* doit coïncider avec la fin des études de Godefroid (1274) parce que P_1 est la *reportatio* d'un cours suivi à la Faculté des arts.

113. Graiff, *Introduction*, dans Siger de Brabant, *Questions sur la Méphysique*, p. XXII. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, p. 271-275. Zimmermann, *Ein Kommentar zur* Physik *des Aristotele*, p. XIV. Dans la plus récente description du manuscrit la datation est très ambiguë : fin du XIII^{e} siècle. Cf. Aegidius Romanus, *Opera omnia*, p. 245

114. Cf. J.F. Wippel, *Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century*, dans A. Speer, J.A. Aertsen, K. Emery (eds), *Nach der Verurteilung von 1277*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2001, p. 357-389.

ANNEXE I : Comparaison des titres des questions de P_1, P_2 et *E/V*

P_2	*Erfurt/Vatican*	P_1
Liber I	*Liber I*	*Liber I*
<Praefatio>	1.Quid est suppositum in hac scientia et quid subiectum et ad quem terminum se extendit scientia	
1.Utrum scire per demonstrationem sit solum ex cognitione causarum	**2.Utrum solum contingat scire aliquid ex cognitione causarum**	
2.Utrum intelligere per diffinitionem sit ex cognitione causarum	**3.Utrum intelligere per diffinitionem sit solum ex cognitione causarum**	
3.Utrum ad cognitionem rei requiratur cognitio omnium suarum causarum		
4.Utrum notiora secundum naturam sint nobis magis nota et e converso	**4.Utrum illa quae sunt nobis notiora sint notiora naturae**	
5.Utrum universalia sint nobis primum nota quam singularia	**5.Utrum universalia sint nobis notiora quam inferiora**	
6.Utrum universalia in esse et secundum naturam priora sint inferioribus	**6.Utrum universalia sint priora secundum naturam quam supposita**	**1.Utrum universale prius sit quam singulare**
7.Utrum tantum unum sit	**13.Utrum hec sit vera : tantum unum est**	**2.Utrum hec sit vera : « tantum unum est »**
8.Utrum omnia naturalia vel plura moveri a physico supponatur	**10.Utrum naturalis debet supponere omnia naturalia moveri vel saltim aliqua**	
9.Utrum physici sit		

disputare contra negantes sua principia	**7.Utrum ad scientiam specialem pertineat disputare contra negantem sua principia**	
10.Utrum ad quamlibet scientiam pertineat contra quamcumque positionem fatuam in terminis suis laboris	**8.Utrum ad quamlibet scientiam pertineat laborare contra quamlibet fatuam positionem**	
11.Utrum in scientia speciali debeant solvi rationes litigiosae pro-bantes in terminis illius scientiae aliquod impossibile	**9.Utrum ad scientiam specialem pertineat solvere rationes litigiosas concludentes falsum aliquod in terminis illius scientiae**	
12.Utrum ens dicatur multipliciter de substantia et accidente	**11.Utrum ens dicatur multipliciter**	**8.Utrum ens dicatur univoce**
13.Utrum accidens sit separabile	12.Utrum unum dicatur multipliciter	
14.Utrum unum convenienter dividatur per continuum et indivisibile et quorum ratio est una		
15.Utrum materia et substantia materialis per se sit divisibilis vel actu divisa in plures partes eiusdem rationis vel hoc conveniat ei per quantitatem	**14.Utrum substantia sit divisibilis per suam rationem in partes similes eiusdem speciei vel rationis**	3.Utrum partibilitas primo sit materie et substantie quam quantitati
16.Utrum partes substantiae quantuae divisibilis vel divisae, sicunt sunt duo individua, differant solo accidente		4.Quomodo ex pluribus fit unum
17.Utrum ad rationem propriam individuae substantiae pertineat aliquod accidens		
18.Utrum ex partibus diversis in specie possit aliquod totum constitui		

19.Utrum totum et pars in homogeneis sint idem vel diversa	***Vat.*, q.19. Utrum totum et pars sint idem**	**5.Quomodo totum et pars sint idem**
29.Utrum sit aliqua transmutatio subita		6.Utrum aliqua mutatio sit momentana
20.Utrum continuum sit unum unitate, quae est numeri principium		7.Utrum omnia habeant unam materiam
21.Utrum indivisibile possit esse finitum vel infinitum	**15.Utrum indivisibile possit esse infinitum** **16.Utrum indivisibile sit infinitum**	
22.Utrum indivisibile contingat esse quale	**17.Utrum indivisibile possit esse quale**	
23.Utrum entia sint unum ratione		
24.Utrum omnia entia materiam habentia sint aliquid indivisibile secundum essentiam		
25.Utrum copula verbalis requirat illa esse diversa quae copulat	**18.Utrum copula verbalis requirat ea esse diversa inter quae copulat**	
26.Utrum sit aliquod multum, quod nullo modo unum		
27.Utrum unum dicatur multipliciter		
28.Utrum omne, quod est factum, habeat principium	**19.Utrum omne factum habeat principium**	
30.Utrum aer vel aqua continua possit moveri secundum partes ipsa tota non mota extra locum suum	**20.Utrum aqua possit moveri secundum partes in aliquo concavo ipsa non tota mota (*Vat.* 21.Utrum aqua possit movere secundum partes ipsas tota non mota)**	
31.Utrum quando aer vel aqua impellitur, etsi non totus debeat moveri, tamen totus debeat moveri simul usque ad terminum illum, ad quem	**21.Utrum aliquid possit fieri ex non ente**	**9.Utrum aliquid ex omnino non ente possit fieri**

attingit expulsio	**22.Utrum infinitum secundum quod infinitum sit ignotum**	**10.Utrum infinitum secundum quantitatem sit incognitum**
32.Utrum cum primum impellans cessat a moveri, debeat cessare expulsio	**23.Utrum quantum cognoscitur cognitione suarum partium**	**11.Utrum compositum <non> cognoscatur nisi per eius partes**
33.Utrum cum aliqua pars expulsa cessat a moveri, cesset etiam a movere sequentem	24.Utrum in rebus naturalibus sit ponere minimum	
34.Utrum album significet unum ratione et universaliter nomen accidentis	**25.Utrum principia sint contraria**	**12.Utrum principia sint contraria**
	26.Utrum illud quod fit fiat ex opposito per se	**13.Utrum illud quod fit per se, fiat ex opposito**
35.Utrum in substantia rei diffinibilius sint multa in actu	**27.Utrum principia sint privative opposita vel vere contraria**	**14.Utrum principia debeant esse opposita, contrarie vel privative**
	28.Utrum principia sint tantum duo vel tantum tria vel plura quam tria vel duo	**15.Utrum principia sint plura tribus**
		16.Utrum prima contraria sint in genere substantie
	29.Utrum principia sint contraria duo	**17.Utrum prima contraria sint duo tantum**
	31.Utrum privatio sit principium	**18.Utrum privatio sit principium**
	32.Utrum privatio sit principium rei quantum ad rem aut quantum ad fieri	**19.Utrum privatio sit principium rei**
	33.Utrum materia sit aliquod ens	**20.Utrum materia prima sit ens**
		21.Utrum materia sit in genere substantie
		22.Utrum materia sit separabilis ab omni actu simul
	34. Utrum materia sit essentialiter sua potentia vel sit potentia quid additum ei	**23.Utrum potentia materie sit ei accidens**

(*Liber III* **Q. 15.Utrum materia sit in potentia ad infinitum**)	**24.Utrum materia sit in potentia ad infinitas formas** **25.Utrum materia sit in potentia ad infinitum continuum**
35.Utrum materia appetat formam	**26.Utrum materia formam appetat**
36.Utrum privatio appetat formam	**27.Utrum privatio formam appetat**
37.Utrum aliquid appetat aliud quia simile aut quia contrarium	**28.Utrum aliquid appetat quia contrarium vel quia simile**
38.Utrum species se ipsam possit appetere	**29.Utrum species possit appetere seipsam**
39.Utrum materia generetur	**30.Utrum materia sit genita**
Liber II	*Liber II*
	1.Utrum in celestibus sit natura
5.Utrum aliquid abstractum secundum intellectum sit abstractum secundum esse.	**2.Utrum abstracta per intellectum sint abstracta in esse**
7.Utrum mathematica sint magis abstracta quam naturalia	**3.Utrum mathematica sint magis abstracta naturalibus**
	4.Utrum <accidens ha-beat intellectum abstractum a subiecto>
10.Utrum ars imitetur naturam	**5.Utrum <ars faciat sicut natura>**
	6.Utrum <omnis forma generetur in materia>
11.Utrum finis habeat rationem cause	**7.Utrum <finis habeat rationem causae>**
12.Utrum malum habeat rationem finis	**8.Utrum <malum possit esse finis>**

	9.Utrum <in scientia divina cadat variatio> 10.Utrum <scientia divina sit de futuro contingenti> 11.Utrum <respectu primi aliquid causaliter contingat> 12.Utrum <providentia divina tollat rerum contingentiam>
14.Utrum aliquid sit a casu vel fortuna vel utrum omnia de necessitate eveniant (*Vat.* 18.Utrum aliquid sit a fortuna et a casu vel omnia de necessitate eveniant)	**13.Utrum <omnes effectus sint necessarii>** 14.Utrum Deus omne quod vult necessario velit 15.Utrum accidens habeat causam ordinantem
26.Utrum natura agat propter aliquid (*Vat.* 28.Utrum natura agat propter finem)	**16.Utrum natura agat propter finem determinatum**
Liber III	*Liber III* 1.<Utrum motus habeat esse fixum et permanens> 2.<Utrum motus fiat per se> 3.<Utrum motus debuerit diffiniri per actum et potentiam> 4.<Utrum species rei dicatur esse secundum quod est rei ratio et intellectus> 5.<Quomodo de motu praedicatur actio>
3.Utrum actio et passio sint motus unus	**6.<Utrum actio et passio sint unus motus subiecto et differant ratione>**

4.Utrum motus sit in genere actionis	**7.<Utrum motus non sit proprie de genere actionis neque de genere passionis>**
	8.<Utrum> actio et passio sint diversa praedicamenta
	9.<Utrum actio sit in patiente>
Liber IV	*Liber IV*
2.Utrum omnia entia sint in loco	**1.<Utrum dici possit omnia entia esse in loco>**
	2.<Utrum mathematica sint magnitudine abstracte>
	3.<Utrum ad novitatem mundi sequitur vacuum>
	4.<Utrum locus tantum habeat duas dimensiones>
	5.<Utrum qui dicit plura corpora esse simul, faciat ea plura et unum simul>

CONSPECTUS SIGLORUM

< >	—	addition conjecturale de l'éditeur
add.	—	addidit
del.	—	delevit
exp.	—	expunxit
inf.	—	infra
lin.	—	linea
om.	—	omittit
marg.	—	in margine
sup.	—	supra

ANNEXE II : Ms. Erfurt, Amplon., F 349, f. 83vb-84ra

<lib. I, q. 34 : Utrum materia sit essentialiter sua potentia vel potentia sit addita ei>

Queritur de materia utrum materia sit essentialiter sua potentia vel sit potentia quid additum ei. Quod sit illa potentia probo quia materia essentialiter aut est actus aut potentia, sed non est actus essentialiter, quare <etc.>. Consequentia patet quia universaliter unumquodque dividitur per ens actu et ens in potentia.

Item, actus et potentia sunt in eodem genere, Commentator in I° *De anima*, et sunt differentie opposite, sed actus correspondens substantie materie est actus substantialis ; ergo potentia in materia est substantia et non quid additum super essentiam materie.

Item, ipsa potentia materie aut est materia essentialiter aut aliquod accidens aut forma substantialis eius. Non est forma eius, sicut apparet manifeste quia materia est in potentia ad unam formam antequam illam habeat.

Item, non est aliquod accidens quia ante formam substantialem nullum potest esse accidens in materia. Quare erit substantia materie.

Item, Averroys in libro *De substantia orbis* : materia substantiatur per posse. Ergo est differentia essentialis materie. Ergo non est quid additum.

Oppositum arguitur quod secundum Aristotelem *in III° huius* aes differt secundum quod aes et differt secundum quod est in potentia ad statuam, etiam sanguis secundum quod sanguis et secundum quod in potentia ad sanitatem vel infirmitatem. Ergo illud quod est in potentia differt ab ipsa potentia, aliter idem esset posse sanari et posse infirmari nec differrent per essentiam.

Item, illud quod est in potentia est ens absolutum in ipsa materia cum sit substantia et substantia est ens absolutum. Si autem materia esset sua potentia, non esset absolutum sed aliquid ; nam potentia id quod est ad aliquid est, quare etc.

Item, Commentator in isto *I° Physicorum* : ipsa materia non est ens in actu, item dicit quod non est privatio.

Item, dicit quod non est sua potentia ita quod potentia sit in sua diffinitione.

Ad istam questionem intelligendum <quod> aliqui dicunt quod materia et sua potentia non differunt essentialiter. Cuius ratio est quia actus et potentia sunt in eodem genere et actus correspondens potentie materie est actus substantialis. Ideo ponunt quod potentia materie est substantia. Commentator

17 aes] ens *scrips. et corr.*

dicit hic oppositum. Dicit enim quod ipsa potentia non ingreditur rationem seu diffinitionem materie sed potentia est quid aliud ab ipsa materia et hoc ostendit dupplici ratione.

Primo, quia materia, id quod est substantia, est non ens ad aliquid. Ipsa autem potentia, id quod est ad aliud, est ut ad actum.

Item, hoc secundo arguit Commentator quia potentia ipsius materie ad aliam formam ipsa corrumpitur adveniente forma in materia. Si igitur potentia esset materia tunc materia corrumpetur apud adventum forme. Ideo dicit quod potentia est aliud in essentia a materia et in ratione et diffinitione. Dicendum quod nos invenimus Aristotelem dicere quod materia est aliud a sua potentia in *III° Physicorum* ubi dicit quod alia est ratio aeris secundum quod aes et secundum quod in potentia ad statuam, et alia est ratio sanguinis secundum quod sanguis est et secundum quod in potentia [84ra] ad sanitatem et infirmitatem aut aliter idem esset posse sanari et posse infirmari.

Ideo sequendo primum magnum dicendum quod materia est aliud a sua potentia et hoc potest confirmari secundum rationes Commentatoris quia materia non est ad aliquid secundum se et potentia est ad aliquid secundum se, tamen quia potentia corrumpitur apud adventum forme, materia autem non. Item, intelligendum quod omne illud quod est in potentia differt per essentiam a sua potentia quia potentia eius est aliquid, ipsum autem non. Item, quia potentia eius corrumpitur apud adventum forme, ipsum autem non.

Est tamen intelligendum propter dissolutionem rationum quod in ipsa materia nihil est secundum rem, ibi tantum eius substantia ; in ipsa tamen bene inveniuntur plures potentie que sunt alie a sui substantia secundum nostri intellectus conceptionem. Unde quando nos consideramus materiam secundum quod transmutabilis ad hanc formam et illam accipimus secundum hoc in conceptione nostra diversas materie potentias. Unde ipsa materia secundum se accepta non habet potentias infinitas nisi tantum secundum conceptiones nostri intellectus. His visis ad rationes dicendum.

Ad primam dico : materia non est potentia essentialiter ita quod sit in primo modo dicendo per se nec est ens actu essentialiter isto modo sed est ens cui accidit esse in potentia.

Ad secundum dicendum quod actus aliquis et illud quod est in potentia ad illum actum bene sunt eiusdem generis, sed non oportet quod actus et potentia illa per quam aliquid ens in potentia dicitur esse in potentia, non oportet quod illa potentia et ille actus sunt eiusdem generis, immo illa potentia est accidens quod est ad aliquid secundum conceptionem nostram. Per hoc improbatur illa ratio que ponit quod materia et sua potentia sunt una substantia.

Ad tertium dicendum : dico quod potentia materie non est ante formam

69 illa] positio *add. cod.* 71 materie] *in marg. verbum ill.*

substantialem. Dicendum quod nichil prohibet talia accidentia que non sunt aliquid in re sed sunt solum secundum conceptionem nostri intellectus esse ante formam substantialem. Nam sicut possumus circa ens in actu considerare aliquod accidens quod quidem nihil est nisi secundum conceptionem nostram, sic circa ens quod non est in actu considerare possumus aliquod accidens quod non est nisi secundum conceptionem nostram.

Ad ultimam rationem <quod> substantiatur per posse materia, dicendum quod materia ipsa secundum se est ignota, eo quod secundum se non est in actu et ideo quia est ignota secundum se notificatur per alia apparentia et nota. Et ideo cum esse in potentia sit aliquid notum et istud accidat materie saltem per animam, ideo notificatur materia per esse in potentia. Unde aliter non intelligimus materiam nisi per hoc quod est in potentia ad formam. Dico ergo quod posse esse accipitur loco differentie eius essentialis, non est tamen differentia essentialis.

76 est] *in marg.*

ANNEXE III : Ms. BnF, Paris, lat. 16297 : 70 va – 73 va, 76 ra – 76 vb

<QUESTIONES SUPER PHYSICAM ARISTOTELIS>

< LIBER I >

<1.> Utrum universale prius sit quam singulare

[70va] Universale secundum quod tale non existit in rerum natura. Non enim existit abstracte, sed tantum abstracte ab individualibus intelligitur. Intellectus autem rerum posterior est ipsis cum sit causatus ab eis. Ex quo patet quod, cum universale secundum quod tale tantum habeat esse intellectum, et intellectus sequatur rem, quod et nihil est, scilicet in rerum natura absolute, et quod posterius est, scilicet ens per intellectum, quod posterius est re. Sed ipsa natura subiecta universalitati non tantum non est sine singularibus, immo nihil est nisi quoddam singulare ; cum enim id quod homo est, sit compositum, nihil est preter singulare. Quia ergo ordo essendi inter aliqua requirit quod unum sit aliquid preter alterum, patet quod id quod est universale non est prius singulari.

Si autem sumatur id secundum quod universale habet abstractam considerationem a particularibus, scilicet forma ipsa per quam abstrahitur et intelligitur, cum illud sit res differens a particularibus – diversa enim sunt forma et suppositum –, secundum hoc potest esse ordo in esse inter universale et particulare sicut inter formam et compositum. Forma enim in esse prior est composito et ideo, cum species sumatur a forma, ideo prior est supposito prioritate forme ad compositum ; genus autem sumatur a materia, idest a materiali in ipsa forma ; prius est <genus> speciebus prioritate materie ad formam. Cum ergo arguitur quod universale sit prius, quia <est> causa diffiniti, causa autem prior causato, dicendum quod diffinitio, sive compositio diffiniti ex diffinientibus, non est compositio unius rei ex diversis rebus, sed unius intellecti ex duobus intellectibus. Universalia enim de diffinito in quid non predicarentur, si diversa eius principia nominarent, includunt tamen in se rei principia, scilicet materiam et formam, cum sint idem cum ipsa re ; sed non sunt rei principia, cum non sint ab ipsa re separata. Sunt ergo principia rationis sed non rei. Unde genus et differentia non dicunt ipsius diffiniti distinctam rem, sed distinctam rationem.

---

2 ab individualibus] *in marg.* 6 quod] que *cod.* 8–9 cum enim … singulare] *in marg.* 13–14 per quam … intelligitur] *in marg.* 14–15 diversa enim… suppositum] *in marg.* 19 in ipsa] *in marg.* 20 formam] *add. per corr. sup. lin. ex* compositum

<2.> Utrum hec sit vera : « tantum unum est »

Cum unum non sit aliquid univocum omnibus eis de quibus dicitur, sicut neque ens, cum dicitur « tantum unum est », non potest intelligi quod fiat exclusio ab aliquo uno communi significato. Unde oportet quod sit sensus : tantum unum genere vel specie vel substantia vel accidens. Et nullo istorum modorum <hec sententia> vera est. Sed secundum hoc, eadem ratione, videretur hec esse falsa : « tantum ens est ». Ideo dicendum quod cum unum et ens multipliciter dicantur, si sumantur unum et ens secundum eundem modum entis et unius, semper vera erit ut tantum unum, quod est substantia, est ens, quod est substantia. Unde secundum virtutem sermonis, iste sunt distinguende : « tantum unum est » et « tantum ens est », quia quot modis est esse, tot modis est esse unum et econverso.

<3.> Utrum partibilitas primo sit materie et substantie quam quantitati

Partibilitas per prius convenit quantitati, nam per se inest ei. Substantia enim ex seipsa numquam partes et medietates haberet, nisi quantitas hec haberet.

Substantia enim tripliciter a substantia differt. Uno modo, per se et ex ratione substantie ; et hec est differentia secundum formam et speciem, sive secundum genus. Alio modo, secundum accidens tantum, sicut Sor albus et Sor musicus. Alia autem est differentia media inter istas ; <et hec est> divisio quantitatis, ut si dividatur lignum in duas partes, non tantum differunt accidente, nec etiam secundum substantiam et rationem propriam, ita quod principium huiusmodi diversitatis sit substantia ligni – tunc enim differrent secundum speciem – sed est secundum accidens quod est quantitas. Sicut enim substantia huius ligni non est divisibilis nisi per quantitatem, sic, cum divisa est, non est diversa secundum se, sed secundum accidens tantum, ut secundum quantitatem. Unde <partes> differunt in numero non in specie cuius differentie principium est quantitas. Et propter hoc in separatis non est huiusmodi differentia, sed unumquodque est ipsa tota species.

Cum ergo arguitur quod « quando aliquid inest cause et causato, prius inest cause etc. », dicendum quod substantia est causa quantitatis et etiam sue partibilitatis. Non tamen oportet quod huiusmodi causa sit per partibilitatem [70vb] que sit in ipsa substantia ex eius propria ratione, sed est causa quantitatis per hoc quod innata est recipere quantitatem que de sui ratione partibilis est ; et per hoc substantia ipsa per accidens partibilis est. Sicut etiam substantia est causa albedinis, non per hoc quod ex propria ratione sit alba, et sic causet albedinem ; sed causat albedinem per hoc quod est subiectum

37 ens] unum *cod.* 37 secundum … sermonis] *in marg.* 41 medietates] *in marg. per corr. ex* divisiones

receptibile albedinis et per hoc ulterius est alba per accidens.

Cum ergo substantia ex propria ratione non sit divisibilis, sed hoc convenit ei per quantitatem, naturaliter prius in materia recipitur quantitas quam ipsius forme et substantie divisibilitas. Forma tamen naturali ordine prius recipitur in materia quam quantitas. Nam quantitas, cum sit accidens, non est nisi cum aliquid aliud sit, quod sit quantum. Materia enim, substantia cum forma, causa est omnium accidentium.

Cum ergo arguit Commentator quod naturaliter prima adveniret quantitas materie quam forma substantialis, <et quod> non possent simul diverse forme recipi, non probat nisi quod forme divisionem in materia precedit naturaliter quantitas.

<4.> Quomodo ex pluribus fit unum

Ex diversis specie suas species retinentibus non potest constitui aliquod totum naturale et unum secundum substantiam, sed totum artificiale potest. Unde partes animalis, ut os et caro et cetera, sunt diverse partes specie virtutis, sed non specie substantie. Sunt enim heedem in forma substantiali. Nihil autem prohibet eiusdem substantie diversas esse virtutes. Nihil etiam prohibet id quod est multum uno modo esse unum alio modo, et econverso. Unde ex partibus discontinuis manentibus discontinuis non potest constitui totum continuum, sed bene potest ex eis constitui totum, quod unum est compositione, ut domus.

<5.> Quomodo totum et pars sint idem

Totum et pars quodammodo sunt unum, quodammodo plura. Si enim pars simpliciter esset eadem toti, totum esset indivisibile ; nam partes simpliciter essent heedem et nullam haberent diversitatem. Si etiam simpliciter esset diversa a toto, totum non esset aliquid unum ; totum ergo non est diversum a parte nisi propter diversitatem partium inter se ; partes autem sunt diverse et multe in potentia et non in actu ; <si in actu> essent enim separate. Et sic per consequens, comparando totam aquam ad hanc partem eius, diversa sunt hec ad invicem, ut totum a parte, sicut alia pars differt ab hac parte. Partes ergo et totum sunt diversa in potentia et unum in actu, sicut et eius partes.

67 quantitas] *add. per corr. sup. lin. ex* quantum 67 cum sit accidens] *in marg.* 68 quantum] formam *add. sed exp.* 70 quod] *scrips. sup. lin.* 74 potest] fieri *scrips. sed exp.* 83 quodammodo] diversa *scrips. sed exp.* 86 aliquid] *in marg.*

68–69 Materia … accidentium] Cf. Aristoteles, *Physica* I, 9, 192a 13-14. 70 Commentator] Cf. *De substantia orbis*, 1, f. 4 H

<6.> Utrum aliqua mutatio sit momentana

Contingit esse mutatum ad aliquid sive mutari ad illud secundum seipsum. Unde Aristoteles in *De sensu* dicit quod quedam esse incipiunt absque fieri. Omne tamen quod invenitur in facto esse necesse est quod fuerit in fieri, saltem secundum aliud ; ad cuius fieri sequebatur illud esse factum. Intelligendo ergo per mutationem « mutatum esse ad aliquid », bene contingit esse mutationem in instanti. Sed sumendo mutationem proprie, secundum quod distinguitur contra « mutatum esse », nulla est indivisibilis. Unde ad substantiam non est mutari secundum se, sed tantum secundum aliud. Nam omne ens quod sortitur speciem secundum se, sortitur illam secundum aliquid indivisibile ; substantia autem, cum sit ens secundum se, sortitur speciem secundum se <et> non recipit magis et minus specie manente. Immo quecumque variatio contingat in substantia, erit speciei variatio. Ex hoc etiam sequitur quod substantia substantie non est contraria, quia contraria sunt que in eodem genere maxime distant. Ubi autem est maxime distare et minus, quod non contingit nisi in hiis que recipiunt magis et minus, et cum media sint inter contraria, sequitur quod inter substantias oppositas non sit medium. Ergo non potest esse successiva mutatio ad unam [71ra] substantiam ex alia forma substantiali, ut prius minus perfecte recipiatur et post magis perfecte. Substantia ergo bene est ad quod mutatum est, sed non est ad eam mutari secundum se ipsam. Et inde est quod generatio dicitur indivisibilis. Hoc tamen non proprie dicitur, quia accipitur generatio pro generato esse, cum tamen generatio proprie et generatum esse distincta si<n>t ad invicem et diversa.

<7.> Utrum omnia habeant unam materiam

Non omnia, sed tantum generabilia et corruptibilia habent unam materiam, sive unius rationis et nature. Nam quecumque habent materiam unius rationis transmutabilia sunt ad invicem. Nam materia talium, cum sit unius rationis, est in potentia ad omnia illa et etiam transmutabilis ad illa. Nunc autem superiora non sunt transmutabilia in hec inferiora. Ergo si habent materiam, non est eiusdem rationis cum materia inferiorum. Substantie ergo corruptibiles et incorruptibiles non sunt unius generis realis et methaphisici, sed tantum logici. Nam genus sumatur a materia et ad differentiam materie secundum se ; non solum sequatur differentia secundum speciem et formam,

100 quod] *scrips. sup. lin* 100 se … secundum] *in marg.* 101 indivisibile] et *add. sed exp.* 109 ex] ab *scrips. sup. lin. sed exp.* 118 et] sic *add. sed exp.* 121 corruptibiles et] *in marg.*

93 in *De sensu*] Aristoteles, *De sensu et sensato*, 6, 446b 4. Cf. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 20, p. 85, l. 63-66 et p. 87, l. 104-120.

sed etiam secundum genus. Et sic, secundum rem et veritatem, nihil reale est commune univocum hiis et illis. Quia tamen ea que prope sunt, intellectus accipit ut indifferentia ; superiora autem et separata a materia per se subsistentia sunt sicut inferiora, propter huiusmodi convenientias iudicamus ea eiusdem generis cum inferioribus, quia sub eadem ratione generali ea concipimus. Et sic hec et illa sunt unius generis logici quia sumuntur ab una ratione logica, sive uno logico intellectu.

<8.> Utrum ens dicatur univoce

Ens rationem essendi dicit. Sed alia est ratio essendi substantie et accidentis. Ratio enim substantie est per se subsistere, accidentis existere in alio. Huiusmodi autem rationes opposite sunt et distincte, ita quod non possunt univocari in aliquo, quoniam ens de substantia et accidente non dicitur per unam rationem.

Si enim esset unum in ratione, haberet rationem generis. Genus autem aliud est in ratione ab eius differentia ; nam differentia est extra rationem et intellectum generis ; propter quod <genus> ipsum de differentia non predicatur primo modo dicendi per se, quia oportet quod ibi sit predicatum de ratione subiecti.

Sed ens predicatur per se de quolibet ente et de qualibet differentia entis, aliter ipsa entis differentia ens non constitueret. Non tamen dicitur penitus equivoce, sed analogice. Nam primo et principaliter dicitur de substantia, et per consequens de accidentibus ratione substantie. Rationes enim omnium aliorum entium a substantia sumuntur per habitudinem seu attributionem ad ipsam substantiam, et sic non sunt penitus differentes rationes substantie et aliorum a substantia ; propter quod ens de ipsis non dicitur equivoce, sed analogice. Et ideo etiam nec unica distributione distribuitur in omnia de quibus dicitur, cum dicitur omne ens. Quia tamen intellectus, ut dictum est, ea que prope sunt, accipit ut indifferentia, inde est quod propter prope esse unum in ratione omnia entia, quia scilicet per attributionem ad rationem unius dicuntur entia, intelligimus distribui ipsum ens, cum dicitur omne ens, pro omnibus de quibus dicitur, non tamen secundum veritatem unica distributione pro omnibus illis distribuitur.

<9.> Utrum aliquid ex omnino non ente possit fieri

Per transmutationem de non-esse ad esse, non potest ex potentia nihilo fieri aliquid. Nam transmutatio non est sine subiecto quod transmutatur ; est enim

128 ea] eas *scrips. sed corr.* 128 ea] eas *scrips. sed corr.* 133 opposite … ita quod] *in marg.* 152 intelligimus distribui] intellectus distribuii *scrips. sed corr. in marg.*

actus existentis in potentia. Et ideo etiam ex ente quod nullo modo – nec actu, nec potentia – est, illud quod debet fieri non potest fieri illud ; quod enim ex potentia non-ente non fit aliquid. Hoc est quia non est in potentia ad aliquid et sic non potest esse subiectum transmutationis. Similiter, ens cuius est contrarium secundum quod contrarium, cum non sit in potentia suum contrarium, non potest esse subiectum transmutationis.

Potest tamen [71rb] ex non-ente per accidens, et etiam ex ente per accidens fieri aliquid. Ex aere enim, qui non est aqua, potest fieri per accidens aqua, propter aliquid existens in aere quod est in potentia aqua per se. Contrarium enim non est in potentia per se ad contrarium, sed per materiam subiectam que per essentiam suam est in potentia ad utrumque contrariorum et nullum eorum in actu secundum se ; aliter ex ipsa non fieret per se transmutatio ad alterum contrariorum. Illud ergo quod fit per accidens, sicut forma, bene fit ex nihilo.

Nam ipsa forma secundum se ipsam non habet potentiam ad esse, quia ad eius essentiam non pertinet materia et ideo non fit ex aliquo. Nec etiam fit vel generatur per se. Sed ipsum compositum, quod per aliquid sui – ut per materiam que pertinet ad essentiam compositi – habet potentiam ad esse, per se generatur et ideo non fit ex nihilo ; ex quo fit ex aliquo sui. Et cum forma non fiat ex aliquo, impossibile esset ipsam fieri, nisi fieret aliquid aliud quod fieret ex aliquo, cum fieri non possit esse sine eo quod fit et transmutatur ad esse. Nec hoc est ex impotentia et divisione agentis quod faciat aliquid ex suppositione subiecti quod transmutatur, sed hoc contingit ex ratione transmutationis quoniam sine subiecto esse est impossibile simpliciter, cum sit accidens. Unde non esset probata materia si aliquod agens transmutando posset aliquid facere ex nihilo. Sicut enim actio facit scire formam, sic transmutatio materiam, sicut dicit Commentator. Mundus ergo factus est ex nihilo, idest non ex aliquo, si etiam « ex » dicat ordinem essendi. Sic etiam, secundum philosophos, factus est ex nihilo, idest post nihil, idest post non-esse mundi quantum de se est. Nam non-esse mundi prius est quam esse mundi quantum est de ipso mundo. Et sic non-esse mundi, quantum est de se, et esse mundi ex agente simul sunt ; nec hoc est inconveniens.

161 sit in potentia suum] possit esse *in marg. scrips. sed exp.* 173–174 ut per materiam … compositi] *in marg.* 182 facit] fecit *cod.* 184–185 sic … philosophos] *in marg.*

183 Commentator] *In Metaphysicam*, VIII, comm. 12, f. 220 G. Cf. *Auctoritates Aristotelis*, p. 133, n° 216.

<10.> Utrum infinitum secundum quantitatem sit incognitum

Quidquid accipitur ab intellectu, ab ipso determinatur. Unde, licet semper plus et plus intelligi possit, tamen semper quidquid erit intellectum, finitum erit secundum quod intellectum. Unde si intellectus infinita intelligit, hoc est in universali et inquantum facit illa unum.

Duplex ergo est potentia ad actum : una est ad actum purum, et huiusmodi potest esse in actu puro ; alia ad actum permixtum potentie – quod autem habet huiusmodi potentiam, non oportet posse esse in actu puro. Potentia autem ad magnitudinem est potentia ad actum purum, et ideo si potentia esset ad maiorem magnitudinem quamcumque, data posset esse in actu magnitudo infinita. Sed potentia ad divisionem magnitudinis est potentia ad actum permixtum potentie semper ; partes enim in potentia sunt in toto. Similiter potentia intellectus est ad actum semper potentie permixtum, sicut et appositio in numeris. Fit enim appositio in numeris per divisionem continui, quod est divisibile in infinitum, numquam tamen totaliter poterit esse divisum, et sic se habet ex parte intellectus.

<11.> Utrum compositum <non> cognoscatur nisi per eius partes

Compositum ex suis partibus et principiis cognoscitur. Sed ad hoc quod sciatur quantitas alicuius magnitudinis, non oportet quod habetur distincta cognitio omnium partium eius que sunt infinite in potentia. Sed est aliquid in eis quod simplex est respectu aliorum ex quo cognoscuntur. Licet enim in quantitate non sit minimum per simplicius, cum et minus quanto ipsum minus est et simplicius, tanto magis accedit ad rationem et naturam principii ; et ex talibus minoribus existentibus in quantitatibus cognoscuntur quantitates.

Distinguendum ergo de partibus quod sunt quedam partes totius distincte, quedam indistincte. Ad cognitionem autem totius oportet cognoscere omnes partes eius distinctas. Sed ad cognitionem totius non habentis partes distinctas, sed eiusdem nature, non oportet huiusmodi partes indistinctas cognoscere distincte, quamquam tamen possit haberi certa cognitio alicuius quantitatis mensurando ipsam per aliquod parvum. Ex quo tamen cognitio illius parvi perfectior et certior esset [71va] si intellectus attingeret ad cognitionem partium illius distincte ; propter hoc non contingit cognitionem

191 est] *corr. ex* erit 192 facit] faciunt *in marg.* 193–194 et huiusmodi … puro] *in marg.* 197 maiorem] quod *add. sed exp.* 209 et naturam] *in marg.* 214 omnes] *in marg.*

191 intellectus infinita intelligit] Cf. Averroes, *In III De anima*, comm. 19, p. 441, l. 37sq.

quantitatis esse adeo certam et perfectam, quin remaneret in intellectu adhuc potentia ad cognitionem certiorem.

Est etiam cognitio magis noti dupliciter : confusa et distincta. Ad cognitionem ergo compositi confusam non oportet cognoscere distincte ea ex quibus est compositum, scilicet eius partes, sed ad cognitionem eius distinctam oportet. Unde ad cognitionem certam et perfectam oportet precognoscere causas effectibus ; quando enim ex cognitione effectuum devenerimus ad cognitionem causarum, tunc etiam certius ipsos effectus cognoscimus. Et sic loquendo de cognitione confusa, prius effectus cognoscimus quam causas ; sed econtrario est loquendo de cognitione distincta.

<12.> Utrum principia sint contraria

In libro *Physicorum* non queruntur principia omnium entium, sed naturalium que sunt transmutabilia. Naturale enim est quod habet in se principium sue transmutationis, et istorum entium contraria sunt principia, non aliorum. Naturalibus enim, secundum quod naturalia, contingit fieri et corrumpi : ut hiis que sunt secundum substantiam transmutabilia ; eis contingit fieri et corrumpi in sua substantia. Et aliis, sicut sunt transmutabilia, eis contingit fieri et corrumpi ; celestia enim, licet non sint transmutabilia secundum substantiam, sunt tamen secundum ubi.

Omne autem quod fit, prius oportet esse non-ens, et omne quod corrumpitur, prius oportet esse ens. Omne ergo quod fit, includit in se non-esse eius quod fit ; et <omne> quod corrumpitur, cum sit ens prius et vadat ad non-ens, vadit ad oppositum. Contraria ergo proprie non sunt in substantia ; sunt tamen contraria large in ipsa, ut privatio et habitus que sunt prima radix contrarietatis. Principia etiam debent esse prima in suo genere et non simpliciter. Immo subiectum prius est eis. Contraria etiam fiunt ex alterutris per accidens, sed non per se. Quod autem principia fiant ex alterutris per accidens, non est inconveniens, ut ex calido fit frigidum per accidens et non per se.

Contra rationem enim eius est quod subiciatur frigiditati, et ideo etiam contra rationem eius est, ut subiciatur transmutationi ad frigiditatem. Unde sicut contra rationem forme est, ut suscipiat contrariam, sive subiciatur transmutationi ad illa, sic est contra rationem privationis sive ipsius non-esse. Unde sicut si esset caliditas separata per se, contra rationem eius esset, ut

224 scilicet eius partes] *in marg.* 237–238 celestia … ubi] *in marg.* 241–242 et vadat ad non-ens] *in marg.* 253 caliditas] *corr. in marg. ex* frigiditas

fieret frigiditas, sic contra rationem puri non-esse est, ut fiat ens.

<13.> Utrum illud quod fit per se, fiat ex opposito

Ad album transmutatur non-album. Homo cum sit non-albus et musicum cum ille homo fit musicus, sed diversimode. Nam homo per se natus est recipere albedinem et ad ipsam transmutari, non-album autem per accidens quia homini accidit ; et etiam musicum per accidens, quia homini accidit, sed diversimode. Nam non-album sic accidit homini ad hoc quod fiat album, quod est accidens necessarium homini, ad hoc quod fiat albus ; non enim fieret albus nisi esset non-albus. Sed musicum ad hoc non est accidens necessarium. Sic ergo ex opposito non fit oppositum per se, sed per accidens.

<14.> Utrum principia debeant esse opposita, contrarie vel privative

Negatio nihil ponit, nec subiectum requirit. Privatio nihil ponit, subiectum tamen requirit. Contrarium autem dicit naturam aliquam et subiectum requirit.

Illud autem quod debet fieri, antequam factum sit, oportet esse non-ens et oportet quod illud non-esse sit in subiecto, ut patet ex prehabitis. Et sic, illud ex quo fit quod fit, non est oppositum quod sit negatio, sed privatio, et non contrarium.

Ad hoc enim quod fiat aliquid, necessario requiritur quod illud quod fit sit privatum illo quod debet fieri, nec requiritur ipsum contrarium, unde contrarium necessario, sed tantum unde ei admixta est privatio nature eius rei que debet fieri. Hoc etiam sic apparet.

Verum est [71vb] quod materia que est ens et substantia in potentia tantum, non potest esse sub pura privatione forme substantialis, sed oportet quod sit sub forma. Sed materia que est subiectum in actu, potest esse sub sola privatione forme que debet fieri, ut aer sub sola privatione luminis. Et in talibus sufficit sola privatio ad hoc quod fiat illud quod fieri debet. Ad hoc enim quod fiat lumen in aere sufficit aerem esse lumine privatum, nec requiritur necessario contrarium unde tale.

<15.> Utrum principia sint plura tribus

Licet oppositum et subiectum sint idem subiecto, tamen alia est ratio huius et illius in se et etiam in comparatione ad illud quod fit ex eis, quoniam

258 quia homini accidit] *in marg.* 259 non] *in marg.* 268 ex quo fit] *in marg.* 272 nature] *in marg.* 274 ens et] *scrips. sup. lin.* 274 tantum] *scrips. sup. lin.*

267 ex prehabitis] Cf. *supra*, q. 9

oppositum non manet in facto, sed subiectum : cum materia etiam forma requiritur. Et sic sunt tria principia, computando principia per se et principia per accidens.

Computando tamen principia per se, sunt tantum duo, scilicet materia et forma. Quia cum oppositum fit ex opposito, et oppositis oportet esse subiectum, ideo tria oportet esse principia. Sed oppositum ex quo fit quod fit est principium per accidens. Unius ergo generabilis tantum sunt tria principia. Sed si loquamur de principiis omnium generabilium, et queratur de principiis in speciali, sunt plura principia generabilium tribus, secundum quod diversa sunt in specie generabilia.

Si vero querantur principia universalia omnium generabilium, sic tantum sunt tria principia in universali eadem secundum proportionem. Unde eadem necessitate tria requiruntur principia in generatione accidentis, sicut substantie. Et eandem proportionem habent hec tria principia ad accidentia, sicut ad substantiam. Album enim fit ex subiecto et opposito, sicut substantia, et illa sunt eadem proportione, licet non re.

Eadem autem proportione dicuntur dupliciter : vel quorum est diversa proportio ad idem, ut medicina et urina sunt eadem proportione, quia habent diversas proportiones ad sanitatem animalis ; vel quorum est eadem proportio ad diversa, et hoc modo principia omnium eorum que fiunt sunt eadem proportione. Talium autem potest esse una scientia ; ideo Aristoteles in *I° Physicorum* tradit generalem scientiam principiorum omnium generabilium. Sed unius genera<bi>lis sunt tria principia tantum, eadem secundum rem. Aliquando ergo dicitur quod Aristoteles tantum determinat de principiis intrinsecis, non de efficiente et fieri ; sed hoc est falsum. Nam dicit Aristoteles quod ad patiendum sufficit unum, ad agendum autem duo, scilicet contraria. Activum ergo principium querit Aristoteles in trinitate principiorum ; ideo dicendum quod efficiens et forma sunt unum principium in specie. Unde in generatione calidi, calidum et frigidum et subiectum sunt principia ; calidum est principium in genere efficientis et forme, frigidum autem in genere materie cum subiecto. Finis etiam et forma idem sunt. Sunt ergo tantum tria principia omnium generabilium, eadem proportione non re.

<16.> Utrum prima contraria sunt in genere substantie

Contraria prima possunt dupliciter intelligi : vel prima quantum ad res contrarias, quia scilicet sunt res prime inter contraria, vel prima quantum

289 est] *add. sup. lin. per corr. ex* oportet 290 et queratur de principiis] *in marg.* 298 eandem proportionem] *cod.* 300 medicina] *in marg. per corr. ex* sanum 308 contraria] et *add. sed exp.*

303 Aristoteles] *Physica*, I, 1, 184 a 10-16. 307 Aristoteles] *Physica*, I, 6, 189b 19-20. 309 Aristoteles] *Physica*, I, 7, 190b 29-30.

ad rationes primas contrarietatis, quia scilicet habeant primo rationem contrarietatis. Et quod primum est uno istorum modorum non oportet quod sit primum alio modo. Prime igitur res contrarie sunt in genere substantie. Sed cum ad rationem contrariorum pertineat maxime distare, et distantia primo invenitur in loco, ideo prima contraria sunt in loco. Cum etiam ad rationem contrariorum pertineat quod sint mutuo se expulsiva et activa et passiva, sic rationem contrariorum primo habent contraria in genere qualitatis.

<17.> Utrum prima contraria sint duo tantum

Contraria prima dupliciter sumi possunt : vel secundum speciem, et sic nec prima in genere substantie, nec in genere [72ra] qualitatis sunt tantum duo. Nam prima contraria in genere substantie secundum speciem sunt elementa que sunt quatuor ; similiter in genere qualitatis sunt calidum, frigidum et cetera. Vel secundum genus : sic sunt duo tantum, quia genus unum dividitur primo per duas differentias tantum ; in unoquoque enim genere est una prima contrarietas.

Loquendo ergo de primis contrariis secundum speciem, due sunt prime contrarietates, quibus materia equaliter subicitur. Et hoc dicit Aristoteles *II° De generatione*. Sed in *I° Physicorum* cum dicit quod si essent due contrarietates, tunc essent due diverse materie, intelligit de primis contrariis in genere. Sicut enim genus unum primo dividitur per duo contraria tantum, sic et materia prima primo nata est recipere duo contraria. Et ideo si essent due contrarietates prime in genere, tunc essent due diverse nature materie. In genere ergo, duo prima contraria contingit sumere, ut in genere substantie esse et non-esse ; et accidentia sive accidentium principia ad substantias reducuntur. Unde esse et non-esse substantie concurrunt ad generationem cuiuslibet substantie, sed ista non sunt esse et non-esse secundum speciem. Sunt etiam aliqua contraria in specie sumendo que ad generationem cuiuslibet generabilis concurrunt, scilicet calidum, frigidum, humidum et siccum. Nam sicut unumquodque elementum habet unam qualitatem sibi propriam activam et aliam passivam, sic etiam unumquodque mixtum habet unam mediam inter calidum et frigidum, et aliam inter siccum et humidum, et una est activa, alia passiva. Et sicut elementa ad invicem transmutantur mediantibus suis qualitatibus activis et passivis simplicibus, sic etiam mixta transmutantur ad invicem per actionem suarum qualitatum mediarum in

317 primo] *in marg.* 328 qualitatis] quantitatis *cod.* 329–330 quia genus . . . tantum] *in marg.* 340 et[2]] etiam *cod.* 341 substantie concurrunt] *in marg.* 348 elementa] se *scrips. sed exp.*

333 Aristoteles] *De generatione et corruptione*, II, 5, 335a 24-b 7. 334 *I° Physicorum*] Aristoteles, *Physica*, I, 6, 189a 13-14.

virtute primorum agentium.

<18.> Utrum privatio sit principium

Quidam accendendentes ad hoc quod privatio est non ens, dixerunt ipsam non esse principium si nominet carentiam forme. Ideo dixerunt illam privationem non esse carentiam penitus forme que debet generari, sed inchoationem sive aptitudinem ad formam. Sed Aristoteles ponit privationem oppositum forme, eo quod illud quod debet generari prius oportet esse non-ens sive privatum illo quod debet fieri. Propter quod dicendum quod privatio secundum quod carentiam forme nominet, principium est. Non-ens enim non est principium per se, sed per accidens. Accidit autem privatio ei quod est principium per se, scilicet materie ; et sic huiusmodi non est principium in genere materie et subiecti non per se, sed per accidens, quia scilicet accidit subiecto ex quo debet aliquid fieri. Sed non est accidens rarum ei, sed necessarium ipsi subiecto, si ex ipso debeat aliquid fieri.

<19.> Utrum privatio sit principium rei

Privatio ergo non est principium nisi sic quod accidens necessarium subiecto ex quo fit aliquid, non tamen accidit subiecto cum factum est, nec est ei necessarium ; immo impossibile <est>. Sicut tamen subiecto, cum fit aliquid, necessaria est privatio forme que debet fieri, sic etiam subiecto, cum factum est sub forma, necessaria est privatio alicuius forme. Sicut enim homo non potest fieri albus nisi careat albedine, sic nec est albus nisi careat nigredine. Et sic privatio manet et est principium rei per accidens in genere subiecti, sicut et est principium fieri per accidens et in genere subiecti. Non tamen est eadem privatio que est principium in fieri alicuius rei et illa que est principium eius in facto esse. Et hoc vult dicere Commentator quando dicit quod principia oportet manere. Privatio autem principium est. Oportet ergo privationem manere, licet non illam eandem que prius.

<20.> Utrum materia prima sit ens

Materia distincta est a privatione et a non-esse. Est enim propinquius ad hoc quod sit hoc aliquid quam privatio. Nam non-esse non est natum recipere esse nec formam, sed materia nata est recipere esse. Est ergo distincta a non-ente et sic non est non-ens. Ipsa tamen secundum se non est aliquod ens, sed nullam

359 privatio] *in marg.* 371 et²] etiam *cod.*

352–353 quidam … forme] Cf. Thomas de Aquino, *In Aristotelis libros Physicorum*, lib. I, lect. 13, n. 4 ; *Summa theologiae*, I, q. 66, a. 2, co. 373 Commentator] *In Physicam*, I, f. 31 G. Cf. Aristoteles, *Physica*, I, 6, 189 a 19-20.

habet naturam nisi quod potest esse.

Si enim <materia> secundum se esset aliquod ens, forme essent accidentia, et si entia non trans[72rb]mutarentur secundum omne illud quod <sunt>, subiectum esset aliquod ens. Cum ergo omnia entia materialia separentur ab eo quod sunt universaliter et transmutarentur secundum omne illud quod sunt, oportet quod materia secundum se nullum ens sit – ens dico in actu –, sed tantum ens in potentia ex quo fit ens simpliciter, non tantum ens aliquid.

Si enim materia esset ens, nihil fieret simpliciter ens, sed tantum ens aliquid. Cum igitur multa fiant simpliciter entia, oportet ipsam materiam esse non-ens in actu, sed tantum hanc naturam habet quod potest esse unumquodque entium naturalium. Unde est medium inter non-esse purum et esse purum sive esse in actu. Cum ergo materia sit in potentia et transmutabilis ad omnia entia naturalia, nullum illorum est secundum suam essentiam. Ex quo sequitur quod non sit purum non-esse quia potest esse unumquodque illorum.

<21.> Utrum materia sit in genere substantie

Ens in potentia non habet speciem nec genus nec rationem nisi ex actu. Potentia enim et actus eiusdem speciei sunt et rationis, sed differunt. Cum ergo materia sit tantum ens in potentia, ex actu debet sumere speciem. Est autem in potentia ad actus cuiuslibet generis, ideo est in quolibet predicamento, tamen secundum quemdam ordinem : primo enim est in potentia substantia quam accidens, et sic primo est genere in predicamento substantie quam accidentis.

<22.> Utrum materia sit separabilis ab omni actu simul

Per transmutationem probata est materia prima. Mutatio autem ad esse simpliciter non apparet esse nisi ex aliquo ente. Natura ergo possibilis ad esse non probatur ex mutatione nisi coniuncta alicui nature. Unde, sicut dicit Commentator, materiam ponere esse ab omni actu separatam, est ponere eam ens in actu. Quia ergo subiectum accidentium est ens per se, et subiectum formarum substantialium ens in potentia tantum et sic non-ens secundum se ipsum sed per formam, ideo subiectum accidentium potest esse sine accidente, sed subiectum formarum substantialium non potest esse sine illis nisi diversimode. Et quia materia nullam naturam habet nisi quod potest esse, ideo compositum est unum ens essentialiter et in actu.

---

381 si enim] *iter.* 391 transmutabilis] *in marg.* 399 genere] *in marg.* 405 substantialium] accidentalium *in marg. sed exp.* 405 ens] per accidens *scrips. sed exp.*

390–391 est medium … in actu] Averroes, *In Physicam*, I, comm. 78, f. 45 G. 403 Commentator] Cf. *De substantia orbis*, 2, f. 6 G-H.

<23.> Utrum potentia materie sit ei accidens

In materia non potest poni aliqua res differens realiter a materia que ordine naturali precedat formam in materia. Potentia autem et ordo ad formam precedit naturaliter formam. In materia ergo ista potentia materie ad formam non est aliquid realiter ab ipsa differens, sed tantum secundum rationem nostre conceptionis. Distinctio enim potentiarum sumitur secundum distinctionem actuum. Non enim habet rationem potentia nisi ex actu. Idem autem est actus substantie materie et sue potentie. Non enim ad alium actum ordinatur quam sua potentia. Ergo potentia non est realiter differens ab ipsa materie substantia, sed tantum secundum rationem nostre conceptionis. Quia enim materia ordinem habet ad formam, credimus eius potentiam esse ad aliquid, non tamen realiter est ita.

<24.> Utrum materia sit in potentia ad infinitas formas

Materia non est in potentia ad receptionem infinitarum formarum simul sed successive, quantum est ex sua natura. Sicut enim agens transmutans materiam, scilicet celum, ex sua natura habet transmutare successive ad infinitas formas, si motus eius est perpetuus, eo modo materia transmutabilis est ex sua natura, in hoc imitans ipsum agens transmutans. Sed, cum quecumque causantur hic inferius in materia, causentur ab intellectu primi qui omnia simul intelligit, quoniam non omnia simul causantur, dicendum quod in primo intelligere asinum et se ipsum non sunt diversa intelligere, sed omne intelligere in eo simul est et unum. Quia non intelligit res secundum proprias earum rationes, sed intelligendo se omnia intelligit. Et ideo ex ipso successive causabilia sunt infinita, sed non nisi mediante transmutabili secundum ubi, non secundum substantiam. In finito, ergo in generabili, bene est infinita virtus passiva. Unde, sicut dicit Commentator quod in celo est infinita virtus passiva motum recipiens ab alio, similiter dici potest de materia.

<25.> [72va] Utrum materia sit in potentia ad infinitum continuum

Materia quantum est de se non est in potentia ad infinitum continuum. Quanta enim potest esse, tanta et est actu magnitudo. Hec enim potentia est ad actum purum. Sicut enim materia est in potentia ad formas quarum quelibet determinat quantitatem, sic est in potentia ad determinatam quantitatem quia

413 ab ipsa] *in marg.* 416 sue] *add. sup. lin.* 424 si] *add. sup. lin. per corr. ex* quia 425 agens] primum *scrips. sed exp.* 434 infinita] *in marg.*

433 Commentator] *In Physicam,* VIII, com. 79, f. 426 M.

tantum est in potentia ad dimensiones debitas formis materialibus, et omnis dimensio debita forme determinata est. Materia enim, cum sit ens tantum in potentia, rationem accipit ex actu et ex transmutatione eius. Non est autem transmutabilis ad quantitatem infinitam ; ideo etc.

Licet ergo materia non determinet dimensiones hoc modo quod sit in potentia ad dimensiones pedales vel bipedales et sic de aliis dimensionibus finitis, hoc modo tamen determinat dimensiones quod non est in potentia nisi ad finitas, licet non ad tales finitas vel tales.

<26.> Utrum materia formam appetat

Materia appetit formam, appetitu methaphorice accepto. Ex hoc enim dicitur formam appetere quia inclinatur ad eam et nata est transmutari ad formam et recipere ipsam. Unde sicut appetens proprie tendit in id quod appetit, sic materia in formam. Licet ergo materia existens sub una forma sit aliqualiter in actu, non tamen totaliter, sed adhuc est in potentia ad aliam quam appetit. Propter hoc autem non appetit suam corruptionem nisi per accidens et preter intentionem.

<27.> Utrum privatio formam appetat

Privatio aut est causa per accidens quod materia appetat, sed non per se ; et sic per accidens appetit formam. Removens enim prohibens causa est per accidens, privatio autem est remotio forme, et ideo materia mobilis est ad illam formam qua privatur. Si enim eam haberet iam ad ipsam non transmutaretur. Materia autem, cum per se mobilis sit ad formam, per se appetit ipsam. Quantum enim habet de moveri ad formam tantum habet de appetitu ad ipsam, ut dicit Commentator.

<28.> Utrum aliquid appetat quia contrarium vel quia simile

Unumquodque appetit suam perfectionem. Perfectibile autem comparatur ad perfectionem, sicut simile non in actu, sed in potentia. Unde materia appetit formam et perfectionem non quia contraria, nec quia similis in actu, sed quia similis in potentia. Et ideo etiam secundum quod in potentia similis ad formam est mobilis ad ipsam, secundum enim quod mobilis est et appetens. Unde idem est ipsam esse mobilem ad formam et ipsam appetere formam.

444 hoc modo] *iter.* 448 metaphorice] dicto *add. sed exp.* 456 et sic … formam] *in marg.*

461 Commentator] *Locus non inventus*

<29.> Utrum species possit appetere seipsam

Est quidam appetitus transmutationis ad aliquid et conservationis in aliquo. Forma non appetit se ipsam appetitu transmutationis ad se ipsam quia transmutatio est ad non habitum, et etiam materia habens formam non appetit ipsam appetitu transmutationis. Sed appetitu conservationis forma appetit se ipsam, et etiam materia formam quam habet. Et sic materia, cum etiam appetat formam quam non habet, quia transmutabilis est ad illam, habet contrarios appetitus. Nec hoc est inconveniens quia hoc est diversimode, sicut patet.

<30.> Utrum materia sit genita

Si materia esset genita, oporteret esse subiectum prius quod fieret ipsa materia. Transmutatio enim omnis subiectum requirit. Ipsa autem materia primum subiectum est. Ergo ipsa esset antequam genita esset.

< LIBER II >

<1.> Utrum in celestibus sit natura

Cum natura sit principium motus, et quoddam est activum, quoddam passivum, in corporibus autem celestibus est principium passivum, motus eorum in eis est natura. Sed principium activum est extrinsecum motor eorum existens, non perfectio intrinseca dicens essentiam eorum. Principium autem motus alterationis in elementis non est nisi passivum et secundum materiam, non secundum efficiens. Elementi enim semper ab extrinseco alterantur.

<2.> Utrum abstracta per intellectum sint abstracta in esse

Non oportet, si aliqua sint coniuncta in esse, quod intellectus unius non possit esse sine intellectu alterius. Intellectus enim albi potest esse sine intellectu musici in Sor, cum essentialiter sint distincta. Res enim que non est sine alia, potest esse diversa ab illa et sic sicut abstracte intelligitur aliqua res, sic etiam abstracta est.

---

470 habens] *in marg.* 477 transmutatio … requirit] *in marg.* 483 autem] *in marg. per corr. ex* etiam 489 abstracte] abstracta *scrips. et corr.* 489 aliqua res] *in marg.*

<3.> Utrum mathematica sint magis abstracta naturalibus

In diffinitione mathematicorum non ponuntur [72vb] passiones sensibiles materie. Similiter etiam, licet in diffinitione rerum naturalium huiusmodi passiones non ponantur, ibi tamen cadit materia et subiectum, cui per se debetur aliqua passio sensibilis secundum quod tale. In diffinitione autem mathematicorum non cadit materia et subiectum sub hac ratione, sed ut a sensibilibus passionibus est abstractum. Et ideo naturalia sunt minus abstracta mathematicis.

<4.> Utrum <accidens habeat intellectum abstractum a subiecto>

Accidens non habet intellectum abstractum a subiecto, quia per essentiam suam habet esse in subiecto ; per hoc enim distinguitur a substantia ; unde non habetur intellectus determinatus et distinctus accidentis sine subiecto. Quia ergo materia sensibilis non est per se subiectum passionum mathematicarum, ideo possit intelligi sine illa, sed non sine propria earum materia que est materia intelligibilis. Nomen ergo accidentium non penitus abstrahit a subiecto, sicut nec diffinitio eorum cuius nomen est signum. Unde albedo et nigredo, et huiusmodi nomina abstracta, non dicuntur significare abstracte quia in significando penitus abstrahant a subiecto, sed quia significant abstracte opposito modo nominibus concretis. Concreta enim nomina accidentium significant accidens ut unum cum subiecto, abstracta autem ut per essentiam distinctum a subiecto. Unde intellectus accidentis cum subiecto potest esse, ut transitivus et ut intransitivus.

Nomen autem abstractum abstrahit ab intellectu subiecti intransitivo, ut simitas significat nasi curvitatem, sed non ab intellectu ipsius transitivo. Nomen autem concretum significat accidens, ut unum cum subiecto intransitive. Cum ergo dicit Aristoteles in *Predicamentis* quod album solam qualitatem significat, dicit hoc non quia nullo modo subiectum significat, sed quia ipsum sub propria ratione eius non significat ; et hoc est verum.

<5.> Utrum <ars faciat sicut natura>

Ars quedam facit que et natura, ut sanitatem, et huiusmodi facit sicut et natura. Quedam autem complet que natura facere non potest et in horum factione etiam imitatur naturam. Intellectus enim rerum naturalium posterior est ipsis rebus, quia causatur ab eis. Sed intellectus rerum artificialium

492 licet] *scrips. sup. lin.* 492 rerum … huiusmodi] *scrips. sup. lin.* 507 abstracte] *in marg.* 507–508 nomina accidentium] *in marg.* 510 ut] *in marg.*

514 in *Predicamentis*] Aristoteles, *Predicamenta*, 5, 3b 19-20.

precedit ipsas causaliter, quia causat eas. Sicut ergo discipulus sequitur doctorem, sic et ars naturam, cum intellectus rerum artificialium causetur a rebus naturalibus, sicut et intellectus discipuli a doctore. Unde sicut natura sue operationi presupponit materiam, et formam introducit in ipsa, sic et ar<s> materiam presupponit, et in ea formam artificialem introducit.

<6.> Utrum < omnis forma generetur in materia>

Formam generari est dupliciter : vel ita quod esse eius generatur <vel ita quod esse eius non generatur> ; et sic esse intellectus, cum non educatur de potentia materie, sed ab extrinseco, nec per se nec per accidens generatur generatione compositi. Fit tamen intellectus per accidens in materia cum generatur homo ; non fit ergo per hoc quod illud quod erat in potentia fiat actu. In omni tamen generatione oportet quod, cum aliquid quod erat in potentia fit actu, quod fiat actus illius secundum quod actus. Et ideo in generatione hominis generatur actus, sed non intellectus. Ideo si ex spermate hominis generaretur aliquid cui denegaretur intellectus, esset ab <eo> distinctum in natura per formam suam, de potentia materie eductam.

Quia vero intellectus generatur per accidens in materia, licet eius esse non generetur, ideo dicit Commentator quod est infimus in genere substantiarum intellectualium et supremus in genere formarum materialium. Et sic medius est, ita quod quodammodo materialis est, quia generatur per accidens in materia, quodammodo immaterialis, quia esse eius non generatur in materia, cum non educatur de potentia materie.

<7.> Utrum <finis habeat rationem cause>

Finis habet rationem cause quia nisi agens finem intenderet non ageret. Vagum enim et indeterminatum et non intendens certum quasi caret ratione agentis. Finis ergo sub ratione qua intentus ab agente habet rationem cause, immo etiam rationem cause prime. Nam illud quod est causa ut finis, causa est causalitatis, qua causalitate sunt cause ea [73ra] que causant, ea que sunt cause in aliis generibus causarum. Finis enim est causa efficientis, et efficiens est causa forme, et forma materie. Una enim causa bene est causa alterius, sed non in eodem genere cause, et sic est causa omnium aliarum causarum. Et propter hoc, causa prima, que causam omnino non habet, est omnium causa in genere cause finalis. Licet ergo finis in executione habeat rationem ultimi in intentione, tamen habet rationem primi et hoc modo habet rationem cause.

521 causaliter] *in marg.* 521 causat] *exp. cod.* 524 sic] *scrips. sup. lin.* 528 sed ab extrinseco] *in marg.* 545 rationem] *in marg.* 547 enim] *scrips. sup. lin.* 548–549 una enim … cause] *in marg.*

537 Commentator] *In Physicam*, II, comm. 26, f. 59, C-D.

<8.> Utrum <malum possit esse finis>

Malum potest esse finis sive causa finalis per accidens quia potest esse coniunctum fini per se, sed non potest esse finis per se. Omne enim agens agit propter bonum unius vel <bonum> apparens

<9.> Utrum <in scientia divina cadat variatio>

In scientia Dei nulla cadit variatio. Sua enim scientia, qua scit se et etiam alia a se, est sua substantia que est invariabilis. Licet tamen primum non habeat aliam scientiam quam prius, scit tamen aliquid quod prius non scivit. Sicut enim essentia sua causa est alicuius rei et postea non-esse illius absque variatione sue substantie, similiter scientia eius est huiusmodi quod Sor est albus, postea autem huiusmodi quod Sor non est albus, absque ipsius scientie variatione. Quia enim res accipimus et scimus secundum earum proprias rationes, ideo variatur opinio et acceptio circa illas. Scientia autem cause prime non sic est de rebus per proprias rationes earum, licet sciat proprias rerum naturas, sed per unam rationem que est sua essentia. Et sic eadem ratione cognoscit omnia, non varia et varia secundum rerum variationem. Unde scire Deum te esse nasciturum et te esse natum, cum differant ratione, non est scire idem, licet scientia istorum eadem sit in Deo.

<10.> Utrum <scientia divina sit de futuro contingenti>

Cum dicitur quod primum cernit futurum contingens antequam sit, non solum in sua causa, sed in sua presentialitate, si intelligitur quod cernit ipsum esse, falsum est. Si <intelligitur> quod cernit quod ipsum futurum erit, ita quod determinate sciat de futuro contingenti que pars eveniet, sicut etiam determinatum erit quando erit, arguitur contra : non-ens in sua non-entitate cerni non potest ; sed futurum contingens non-ens est, ergo non potest cerni in se, sed tantum in suis causis ; sed non habet causas determinatas, ergo non potest determinate sciri fore.

Preterea. Deus sciendo se, scit alia a se. Scit autem alia a se, cum sit eorum causa, sicut est causa eorum. Si ergo scit de aliquo quoniam erit, huiusmodi sic est causa. Si autem huiusmodi est causa quoniam erit, necessario erit. Ergo cum contingentia non potest stare quod sciat quoniam erit.

Preterea. Nihil potest sciri nisi verum. Cum igitur in futuris contingentibus

564–565 licet … natura] *in marg.* 565 unam] *in marg.* 569 sit] scit *scrips. sed corr.* 575 sed non] sed *sup. lin. sed exp.* causa ; sed non *in marg.* 575 causas determinatas] causans determinatans *scrips. sed corr.*

554–555 omne … apparens] Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, V, 2, 1013b 25. 581 nihil … verum] Cf. Aristoteles, *Analystica posteriora*, I, 2, 71b 25-26.

non sit verum dicere quoniam hoc erit, nec quoniam hoc non erit, nullo modo sciri poterit. Cum ergo scientia Dei quamquam sit eterna et invariabilis, non tamen oportet quod omne quod scit, semper scivit. Sed secundum quod huiusmodi scientiam contingit esse aliquorum scitorum, bene est innovatio, quia potest esse aliquorum quorum prius non fuit. Propter hoc etiam si scit hoc cum presens est, non oportet quod semper hoc in sua presentialitate prius fuerit a Deo scitum quia nec verum erat ante.

Quidquid sit de hoc, tamen tenendum est quod causa prima scit futurum sicut est futurum. Contingens autem sic est futurum quod potest esse et non esse. Et sic scientia primi rebus contingentibus contingentiam non tollit.

<11.> Utrum <respectu primi aliquid causaliter contingat>

Cum omnia quecumque fiunt, qualitercumque fiant, cadant sub causalitate entis primi, nihil respectu eius causaliter contingit, sed omnia sub eius ordine et providentia cadunt. Licet enim in comparatione ad causas aliquas particulares effectus aliqui causaliter contingant, sed primo tamen, quod est omnium causa per se, nihil concurrere potest.

<12.> Utrum <providentia divina tollat rerum contingentiam>

Quia vero providentia divina quedam ordinat evenire contingenter, quedam necessario, licet omnes effectus habeant causam presentem ut providentiam divinam, hoc tamen rerum contingentiam non tollit. Quia licet providentia falli non possit, tamen bene providet aliqua contingenter evenire ex suis causis ; et sic evenient non aliter quam provisa sunt. Non tamen propter hoc necessaria erunt.

<13.> Utrum <omnes effectus sint necessarii>

Effectus futuri non omnes habent eventum necessarium ex connexione suarum causarum. [73rb] Nam effectus aliqui sunt qui eveniunt ex causis que nate sunt impediri. Videmus etiam quedam raro evenire ; talia autem omnes dicunt esse a casu. Hoc etiam exemplariter declaratur : homo enim moritur quia compositus ex contrariis, et hec est causa necessaria non potest impediri ; aliquando etiam moritur quia comedit calida, hec autem causa multipliciter potest impediri.

Sunt tamen multa futura que habent presentialiter causas suas determinatas, quas si sciremus non timeremus vel separemus futura ex illis causis. Sed

583 quamquam] *in marg.* 584 scivit] sciat *scrips. sed corr.* 592 fiunt] *in marg.* 592 causalitate] divina *scrips. sed exp.* 605 etiam] multa *scrips. sed exp.*

intelligendum quod omnis effectus relatus ad suam causam proximam, ut sub tali dispositione quod non impedita, necessario evenit respectu talis cause. Et hoc dicit Avicenna, scilicet quod omnis effectus respectu sue cause est necessarius, non tamen ideo omnia sunt necessaria. Licet enim ita sit, tamen comedentem calida non est necessarium mori. Licet etiam omnis effectus relatus in suam causam non impeditam necessario ex illa eveniat, non tamen omnium est scientia. Propter enim infinitatem causarum fortuitarum non contingit scire effectum fortuitum. Effectus enim accidentalis potest dependere ex infinitis causis nobis <ignotis> que possunt expedire et impedire ad eius inductionem.

Sic ergo effectus potest referiri absolute in suam causam que potest impediri, et sic non est necessarius, vel ut non impeditam, et sic necessario evenit. Unde, sicut dicit Aristoteles *VI° Metaphysice*, nisi essent cause ut in pluribus, que possunt impediri, omnia essent necessaria et non essent per accidens. De isto autem accidente dicit Avicenna, sicut etiam de effectu qui evenit ex sua causa ut in pluribus, quod si referatur in suam causam in illa dispositione existentem ut non impeditam, evenit necessario. Sed Aristoteles dicit *VI° Metaphysice* quod accidentis non est causa ; potest enim esse concursus talium causarum quod non habebunt aliquam causam determinatam, licet utrumque habeat causam. Et ideo etiam dicit quod accidens non habet generationem quia non est ens neque unum vere.

<14.> Utrum Deus omne quod vult necessario velit

Cum dicitur « Deus vult te necessario esse », si li « necessario » determinet « esse », sic est falsa. Non enim quicquid vult, vult esse necessario. Si autem determinet li « vult », potest dici, sicut de scientia dicebatur, quod sicut immutabili manente scientia potest Deus aliquid scire quod prius non scivit, sic voluntas existens in Deo immutabilis est et necessaria. Non tamen est voluntas necessario illorum quorum est, ita quod semper velit id quod prius volebat, sed illa, quorum est voluntas, mutabilia sunt. Et sicut voluntas Dei, que est sua essentia, nunc causat aliquid quod prius non causavit, sic etiam vult nunc aliquid quod prius non volebat, absque mutatione voluntatis. Ex hoc etiam patet quod voluntas Dei de effectibus futuris non imponit ipsis necessitatem, quia Deus non tantum vult fore illud quod fiet, sed vult etiam ipsum fore sicut fiet ex suis causis.

620 et] vel *scrips. sed exp.* 622 absolute] *in marg.* 625 omnia … et] *in marg.* 625 essent] ens *scrips. sed exp.* 630 causarum] *in marg.* 635 de scientia] *scrips. sup. lin.* 635 sicut] *scrips. sup.lin.*

614 Avicenna] *Metaphysica*, tr. I, cap. 6, 46. 624 Aristoteles] *Metaphysica*, VI, 3, 1027a 30-31. 626 Avicenna] *Metaphysica*, tr. IV, cap. 2, p. 207 et tr. VI, cap. 3, p. 311, 23. 629 Metaphysice] Aristoteles, *Metaphysica*, VI, 3, 1027b 1-15.

<15.> Utrum accidens habeat causam ordinantem

Planum est quod aliqua sunt que, cum considerantur secundum se, inveniuntur concurrentia que tamen, si referantur in superiorem causam, inveniuntur ordinata. Aliquid enim potest non cadere sub virtute cause particularis quod tamen cadit sub virtute et ordine cause superioris. Si tamen omnia accidentia et concurrentia – que secundum se considerata causam habent ordinantem –, sint talia quod etiam habeant causam concursum illorum ordinantem, queritur. Et dicendum quod sic.

Nam omne quod evenit, qualitercumque eveniat, tandem necessario refertur in causam ordinantem, ut saltem in causam primam, aliter non esset causa prima omnium ; quod est impossibile. Dicere enim ipsam non esse omnium causam, est dicere ipsam non esse primam causam quia sicut primum in unoquoque genere est causa omnium in illo genere, sic causa prima simpliciter necessario est causa omnium simpliciter ; licet minus appareat hoc in uno effectu quam in alio, propter infinitatem eorum ad que attendere oportet. Hec autem probantur, quia nullus [73va] effectus evenit sine causa. Ergo omne ens, quantumcumque accidentale, causam habet.

Preterea. Quod accidit alicui non cadit sub ordine illius, nec est effectus eius per se. Causa autem prima est causa omnium entium, ita quod sub eius ordine cadunt universa tamquam effectus eius per se. Ergo nihil potest ipsi accidere et concurrere. Et sic omne quod fit, eandem habet causam ordinantem et intendentem, vel non esset causa prima totius universi causa. Accidens ergo inquantum accidens, non est essentialiter ens et secundum quod tale non habet causam essentialem et ordinantem. Sed nullum est accidens simpliciter, ut dictum est. Nam licet aliqua considerata in se sibi invicem concurrant, habent tamen causam communem ordinantem ; et hec ut frequenter eveniunt. Quandoque autem huiusmodi causam communem non habent nisi tandem in causam primam referantur ; et hec raro eveniunt, non respectu primi, sed quia ex multis variis causis ad invicem non ordinatis contingere possunt. Unde non obstante quod accidens reducatur in causam ordinantem, fiunt effectus secundum conditionem suarum causarum propinquarum : quidam necessario, quidam sicut frequenter, quidam raro et accidentaliter.

647 non] *scrips. sup. lin.* 649–650 que … ordinantem] *in marg.* 650 etiam] *scrips. sup. lin.* 651 illorum] illarum *scrips. sed corr.* 667 essentialem … ordinantem] *in marg. per corr. ex* per se 669 et hec … eveniunt] *in marg.* 670 communem] communes *scrips. sed corr.*

667 nullum … simpliciter] Cf. Boethius, *In Porphyrii Isagogen comm.*, I, 6.

<16.> Utrum natura agat propter finem determinatum

Natura non agit vage, sed determinate. Vadit ad unum et pro tanto dicitur agere propter finem. Non quod oportet quod aliquid sic finem illum precognoscens ad hoc ut aliquid agat ad finem determinatum – licet verum sit quod aliquid est precognoscens omnem finem ad quem natura agit, ut prima causa – sed sufficit quod illud sit ex sua natura ad talem finem producendum ordinatum. Licet autem natura determinate agat propter aliquem finem determinatum, tamen contingit aliquando ipsam impediri et propter hoc aliquando sic facit, aliquando aliter. Nec hoc arguit quin determinat<e> agat propter aliquem finem.

Si natura non ageret propter aliquid, naturalia et fierent a casu et non a casu. Ex quo enim ponitur non agere propter aliquid, tollitur natura agentis, cum omne agens agat propter aliquid. Non enim ageret si determinatum non esset, sicut materia per se non vadit ad actum. Ex quo autem ponitur naturalia agere. Non tamen propter aliquid ponitur naturalia evenire casu.

[76ra] De III° Physicorum

<1. Utrum motus habeat esse fixum et permanens>

Motus sic est quod non habet esse fixum et permanens. Sic enim esset actus entis secundum quod ens in actu, non secundum quod ens in potentia. Immo motus numquam est actus, nisi secundum aliquid indivisibile, [76rb] quod est esse mobilis semper in aliquo sibi equali in spatio. Illa etiam ex quibus componitur motus sunt, sicut et motus est. Unde motus numquam est secundum suam totalitatem. Sed eius totalitatem facit anima comparans priorem partem motus ad posteriorem vel econverso. Est ergo motus nec actus purus nec potentia pura, sed est actus entis in potentia secundum quod huiusmodi.

<2. Utrum motus fiat per se>

Motus autem non fit per se, quia illud fit ad quod motus terminatur. Motus autem ad motum non terminatur, sed ad aliquid secundum quod habet esse fixum et determinatum. Unde verum est quod motus novus motum priorem habet pro causa, non quod sit per se id ad quod motus terminatur, sed quia

677 oportet] ad hoc *in marg. sed exp.* 678 ad] *add. per corr. sup. lin. ex* propter 683 aliter] sed *scrips. sed exp.* 683 nec] *in marg.* 683 hoc] non *add. sed exp.* 687 aliquid] aliquod *cod.* 688 naturalia] non *scrips. sed exp.* 695 totalitatem] to- *add. sup. lin.*

motus prior terminatur ad factionem mobilis vel moventis vel ad aliquam dispositionem moventis vel mobilis per quam movens natum est movere et mobile moveri. Motus ergo non habet fieri per se, sicut probatur in *V° Physicorum* ; fit tamen per accidens, sicut dictum est.

<3. Utrum motus debuerit diffiniri per actum et potentiam>

Cum motus non sit alicuius generis determinati, sed est in genere illius ad quod est, ideo debuit diffiniri per quedam generalia omnibus predicatis que sunt actus et potentia. Et cum non sit actus purus, nec potentia pura, ens enim in actu tantum non potest moveri, nec etiam ens in potentia tantum, ideo nec dicitur motus esse actus purus nec potentia pura, sed actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi.

Motus enim non est extra predicamenta entis cum nihil sit extraneum ab eis, nec etiam est eis aliquid commune univocum. Motus autem existens in aliquo genere non est in eo sicut privatio illius generis, quia privatum non oportet moveri, nec participat ad illud genus sicut potentia pura, nec sicut actus purus.

Et sic cum dicitur quod motus est actus et cetera, actus ponitur quasi genus ipsius motus entis in potentia secundum quod huiusmodi, potentia <ponitur> quasi per se subiectum eius. Cum ergo dicitur quod actus est actus entis in actu, secundum quod in actu, verum est de actu puro, non permixto potentie. Motus autem non est actus purus, sed permixtus potentie. Et ideo potest esse actus entis in potentia secundum quod huiusmodi, ita quod cessante potentia, cessat actus iste qui est motus, ut cessante potentia ad album cessat albatio.

<4. Utrum species rei dicatur esse secundum quod est rei ratio et intellectus>

Species autem rei dicitur esse secundum quod est rei ratio et intellectus. Illud autem quod est in potentia in aliquo genere rationem accipit ex actu, et etiam privatio in illo genere. Actus ergo, potentia et privatio sunt eiusdem generis, licet non eodem modo. Non enim sic pertinent ad idem genus, sicut species eiusdem generis vel sicut individua eiusdem speciei, sed potentia et privatio dicuntur esse in eodem genere cum actu per reductionem, eo quod ab eodem sumitur istorum ratio, et ideo etiam habent unum nomen. Substantia enim non tantum est n<omen> entis in actu in genere substantie, sed etiam eius quod <est> in potentia ; et ideo potest fieri distributio aliquando pro entibus

709 enim] *scrips. sup. lin.* 710 tantum] *scrips. sup. lin.* 710 potest] *add. sup. lin. per corr. ex* oportet 711 actus] tantum *scrips. sed exp.* 714 eis] *in marg.* 717 quod] *scrips. sup. lin.* 717 actus] *in marg.* 724 autem] *scrips. sup. lin.* 731 in genere substantie] *in marg.*

705–706 V° Physicorum] *Physica*, V, 2, 226a 18-23. 723 cessat … albatio] Aristoteles, *Physica*, V, 1, 224b 10-15.

in actu, aliquando pro suppositis in actu, non tamen ita quod sit eis aliquid commune univocum. Motus ergo – cum sit potentia, non autem potentia pura, sed actus potentie permixtus, et sic magis convenit actui puro quam potentie pure, et sic rationem accipit ex actu – est in eodem genere, non tamen principaliter et primo(?), sed per reductionem, sicut materia, cum sit actus imperfectus ; est enim imperfectus in genere perfecti per reductionem.

<5. Quomodo de motu predicatur actio>

[76va] Motus autem est actio, sed hec non est predicatio essentialis primo modo dicendi per se quia motus in sui ratione non includit aliud ratione cuius est actio, scilicet ipsum esse ab agente. Quia tamen hoc est de sibi inherentibus, ideo vere dicitur quod motus est actio. Licet autem actio et passio sint motus, non tamen actio est passio. Est enim diversitas secundum rationem inter motum et actionem, et etiam inter motum et passionem.

<6. Utrum actio et passio sint unus motus subiecto et differant ratione>

Actio autem et passio sunt unus motus subiecto et differunt ratione. Idem enim actus subiecto qui causatur ab agente, causatur in paciente. Dicitur autem actio, ut ab agente. In passum dicitur autem passio, ut in passo ab agente.

<7. Utrum motus non sit proprie de genere actionis neque de genere passionis>

Motus autem non est proprie de genere actionis neque de genere passionis quia predicta impermixta sunt. Motus autem est de genere termini illius ad quem est potentia. Eadem ratione qua esse<t> de genere actionis, esset et de genere passionis ; quod non est. Potentia motus abstrahit <eum> a ratione actionis quia rationem actionis suo nomine non includit.

Potest tamen alio modo dici de genere actionis. Aliqua enim propter suam incompletionem rationem non accipiunt per id quod sunt tantum in rerum natura, sed ex quodam alio sub cuius ratione mens illa comprehendit. Motus autem, cum sit actus imperfectus secundum id quod est in rerum natura, non videtur accipere rationem et predicatum, sed ex habitudine eius ad terminum ad quem tendit, et etiam ex habitudine eius ad agentem.

Et prima eius consideratio est verior, secunda famosior.

Cum ergo movetur aliquid ad calorem, ipsa caliditas imperfecta existens in illo mobili, secundum id quod est in rerum natura absolute, non habet rationem motus ; sed cum consideratur ut tendens in alterum, cum sic sit

738 imperfectus … reductionem] *inf. lin.* 739 essentialis] *add. sup. lin. per corr. ex* accidentalis 747 ut] a *scrips. sed exp.*

etiam in re, tunc consideratur motus, et est motus.

Contingit etiam propter incompletionem motus secundum id quod ipse est in rerum natura, quod ratio non tantum comprehendit id quod ipse est in rerum natura, sed quoddam aliud cum hoc, ut quod est ab agente, considerans ipsum sub hac ratione ; quam tamen rationem motus in sua ratione non includit, nec etiam rationem a qua sumitur passio.

<8. Utrum actio et passio sint diversa predicamenta>

Actio autem et passio sunt diversa predicamenta quia licet ratio actionis et passionis fundetur in eadem re, ut in motu superiore, tamen sunt huiusmodi diverse rationes a diversis rebus sive a diversis rerum generibus, et ideo sunt diversa rerum genera.

<9. Utrum actio sit in patiente>

Actio autem est in patiente. Motus enim universaliter est in mobili secundum quod mobile. Et sic actio, ratione eius quod materiale est in ea, scilicet motus, passum accipit pro subiecto quantum etiam ad id quod est in causa formale, scilicet quod est ab agente. Non enim est actio ab agente in se ipsum. Aliquid autem non tantum denominatur ab aliquo sibi intrinseco, sed etiam aliquando ab extrinseco. Dicimus enim hominem armatum et esse alicubi et huiusmodi, que tamen non sunt in ipso simpliciter. Licet agens ab actione denominetur, non oportet propter hoc quod actio sit in agente.

De IV° Physicorum

<1. Utrum dici possit omnia entia esse in loco>

Quidam dixerunt omnia entia esse in loco. Quia enim intellectus noster nihil intelligit sine fantasmate, ideo multi non possunt aliqua intelligere nisi cum magnitudine. Sed dicendum quod substantia incorporalis non est in loco per se, quia non habet commensurari a loco nec adequari ipsi, cum hoc sit corporalium, nec tangi loco, cum tactus sit positionem habentium. Intelligentia autem non habet positionem nec sicut pars continui nec sicut punctum in continuo ; est tamen in loco per accidens, scilicet per suam operationem, quia licet sua substantia non sit locata, est tamen sua operatio, que motus est, locata. [76vb] Motus enim ibi est ubi est mobile, et sic motor

763 et] ut *scrips. sed corr.* 764 id] *scrips. sup. lin.* 766 quoddam] quidam *cod.* 772 rerum] *scrips. sup. lin.* 774 actio] *scrips. sup. lin.* 775 passum] *in marg.* 784–785 cum … corporalium] *in marg.*

universi dicitur esse in circumferentia per accidens, scilicet secundum influentiam sui motus, que maxime <est> in causatis.

Aliquid potest convenire accidenti alicuius dupliciter. Uno modo, ita quod et illi cuius accidenti convenit, conveniat, licet non per se, sicut cum corpus movetur, albedo movetur, et ei motus convenit. Alio modo, ita quod illi cuius accidenti convenit, non conveniat, sicut non oportet quod cognoscat Coriscum qui cognoscit ipsum venire. Similiter substantia separata est in loco secundum aliud, hoc est dictum quod operatio eius, que est aliquid eius, est in loco ; non tamen redundat hoc in suam substantiam. Non oportet ergo quod quelibet pars universi sit in loco. Non enim constituunt entia universi unum universum per hoc quod sint in eodem loco continente, sed per ordinem ipsorum ad unum primum principium. Et sic movens <et> motum ita sunt simul quod nihil ipsorum est medium, non sic quod sint simul in loco, sed sic sunt simul quod intelligentia que est motor immediatus celi et intrinsecus movet ipsum non aliquo mediante.

<2. Utrum mathematica sint magnitudines abstracte>

Mathematica autem sunt magnitudines abstracte. Unde querere utrum mathematica sint in loco, est querere utrum magnitudini secundum quod magnitudo competat esse in loco. Et sic dicendum quod mathematica secundum quod huiusmodi non habent locum quia sic omnis magnitudo esset in loco ; nec eis etiam secundum quod talia locus repugnat quia sic nulla magnitudo esset in loco.

<3. Utrum ad novitatem mundi sequitur vacuum>

Secundum Aristotelem, ad novitatem mundi sequitur vacuum quia secundum eum nihil potest esse novum nisi per generationem ; et locus est principium generationis, ita quod generationi presupponitur. Immo etiam si mundus esset novus, esset pars alterius mundi, nam novum non potest copulari(?) ad primum movens immobile nisi mediante aliquo semper moto, et sic esset pars alterius mundi in qua esset aliquod semper motum. Sed aliter dicitur quod si ponitur mundus factus de novo non per generationem sed per creationem, sic non prefuit mundo locus, sed simul factus est mundus et locus. Ad esse autem corpus in loco, et illum locum non prefuisse, non sequitur vacuum.

792 dupliciter] rerum *scrips. sed exp.* 796 in] *in marg.* 799 entia] entie *cod.* 800 sint] sicut *cod.* 808–809 quia sic … in loco] *in marg.*

811 Aristotelem] Cf. *Auctoritates Aristotelis*, p. 166, n° 81.

<4. Utrum locus tantum habeat duas dimensiones>

Locus autem tantum habet duas dimensiones. Est enim ultimum corporis continentis. Ultimum autem corporis etc., non habet profunditatem secundum se. Nulla enim est profunditas loci nisi que est ipsius locati. Adequatio ergo loci ad locatum potest intelligi secundum dimensiones, et sic non adequatur, vel secundum continentiam. Ultimum enim loci concludit in se tantam distantiam que est ipsius corporis locus, non maiorem necque minorem, sicut circulus est equalis quadrato, non quod dimensiones dimensionibus respondeant. Corpus enim est in loco per se, non sue dimensiones, et ideo non oportet dimensiones dimensionibus respondere. Sed continet locus sic locatum tamquam quasi extrinsecus locati, unde ipsum continens extrinsecus et tale non oportet habere tres dimensiones.

<5. Utrum qui dicit plura corpora esse simul, faciat ea plura et unum simul>

Qui autem dicit plura corpora esse simul, facit ea plura et unum simul ; qui enim dicit duas longitudines esse, sic tollit pluralitatem longitudinis. Non enim habent diversam positionem. A differentia autem positionis, habet esse diversitas et pluralitas in dimensionibus. Plures ergo materie non possunt esse simul ; materia enim non est sine quantitate. Unde ex eadem parte mixti, sive ex eadem materia, non possunt simpliciter et coniunctim plura corpora fieri, sed diversim tantum. Materia enim in diversis non est numerata secundum se, sed per accidens, ut per quantitatem que numeratur per se. Omne enim per accidens reducitur ad per se. Unde non inveniretur pluralitas formarum in eadem specie, nec numerum nisi esset quantitas que est principium differentie individuorum in eadem specie.

821 etc.] *in marg.* 821 habet] nisi *scrips. sed exp.* 825 que] aut *cod.* 832 tollit] *iter.*

Contingence, nécessité, providence

Ce chapitre a trois parties : dans la première, nous présentons les deux *Questiones* qui font l'objet principal de notre analyse ; quelques données historiographiques et codicologiques précèdent la description de leur structure formelle et des rapports qui existent entre les deux textes. Dans la seconde partie, centrée sur l'œuvre de Siger de Brabant, nous analysons les thèmes suivants : providence, prescience divine, contingence et nécessité[1] ; cette étude sera l'occasion de reprendre la question de l'authenticité du commentaire de la *Physique* (P_1) édité dans le chapitre précédent, puis de revenir aux deux *Questiones* pour aborder le problème de leur paternité. Dans la troisième partie, on pourra lire le texte des deux *Questiones*.

I

En 1954 G. Sajó a publié en annexe à la première édition du traité *De aeternitate mundi* de Boèce de Dacie, une *Questio* conservée dans le même codex : Budapest (= QB), Egyetemi Könyvtár, Clmae 104, f. 7v-8v[2]. En quelques phrases et usant de considérations très générales, Sajó a attribué ce

1. Le thème de la nécessité et de la contingence chez Siger a fait l'objet de quelques rares études, celle de J.J. Duin étant la plus ample : *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1954. Le plus souvent, ses analyses prennent en considération des textes attribués jadis à Siger mais leur authenticité a été ensuite contestée et infirmée. D'autres analyses sur cette question ont le plus souvent présenté Siger, à tort, comme un déterministe frappé par la censure de Tempier. Un résumé des perspectives historiographiques, suivi d'une analyse du problème de la volonté se lit dans F.-X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Paris/Fribourg, Cerf/Editions Universitaires de Fribourg, 1995, p. 15-49. Les travaux les plus souvent cités sur ce sujet sont ceux d'A. Maier qui datent des années 1950 ; ils sont certes importants, mais traitent l'argumentation sigérienne d'une manière très rapide et ne prennent pas en compte de nombreuses thèses majeures. Nous y reviendrons.
2. G. Sajó, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie : De mundi aeternitate. Texte inédit avec une introduction critique avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1954, pp. 39-45 et 123-135.

texte à Siger de Brabant. La même année, J.J. Duin a publié son ouvrage sur la providence chez Siger et signale, dans une note, la présence d'une *Questio* dans le ms. Paris, BnF, lat. 16089, f. 37va-38va (= QP)[3] ; il a donné l'incipit et publié une dizaine de ligne, sans en dire plus. Nous avons constaté que l'incipit de la *Questio* cité par Duin était le même que celui de la *Questio* éditée par Sajó. Or cette similitude n'a jamais été prise en compte et personne n'a accordé la moindre attention à ces textes ; il nous donc semble opportun de le faire.

1.) Les deux manuscrits ont été décrits à plusieurs reprises. Nous n'allons donc pas nous attarder sur cet aspect[4]. Dans les deux *codices*, les *Questiones* sont copiées indépendamment du reste du traité dont elles font partie, à savoir un commentaire de la *Métaphysique*. Dans le manuscrit hongrois, deux notes marginales, placées au début et à la fin du traité et écrites par une autre main que celle qui copie le texte font référence à ce commentaire ; au f° 8v on lit, par exemple : « Explicit questio disputata super VI *Metaphysice* »[5]. Dans le manuscrit parisien, le colophon (f. 38va) est : « Ista questio habet locum supra VI *Metaphysice* ».

2) Comparons à présent les deux textes. Si l'on regarde leur mode de composition, on remarque une structure semblable, mais non identique. Les deux commencent par poser cinq arguments *pro* dont les deux premiers sont communs. *QB* comporte cependant un nombre plus important de citations ; *QP* cite le commentaire d'Averroès au livre XII de la *Métaphysique*, Avicenne et Platon (le *Timée*), alors que *QB* cite Aristote, les livres I (en réalité le livre II), V et VI de la *Métaphysique*, le livre I du *De celo*, le *De generatione et corruptione* et, d'une manière générale, les Stoïciens. Chacun des textes a un argument qui ne se retrouve pas dans l'autre. Les formulations sont, pour le reste, très similaires, voire identiques.

3. Duin, *La doctrine de la providence*, p. 387, n. 8.
4. Voici une bibliographie sélective : sur le codex parisien, voir R.-A. Gauthier, *Trois commentaires "averroïstes" sur l'Éthique à Nicomaque*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 16, 1947-48, p. 187-336 ; J. Agrimi, *La Ricezione della fisiognomica pseudoaristotelica nella facoltà delle arti*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 64 (1997), pp. 127-188 ; Pseudo-Boèce, *De disciplina scolarium*, O. Weijers (éd.), Leiden/Köln, Brill, 1976, p. 56 ; A. Pattin, *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun. Ses antécédents et son évolution*, Leuven, Leuven University Press, 1988, p. 110-117 et 333-337 ; C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal/Paris, Vrin, 1988. En ce qui concerne le codex hongrois, voir Boethius de Dacia, *Tractatus de aeternitate mundi*, Berlin, W. de Gruyter, 1964 ; Thomas de Aquino, *De principiis naturae, De aeternitate mundi*, t. XLIII, ed. Leonina, Roma, 1976 ; Id., *Contra errores Graecorum*, t. XL, ed. Leonina, Roma, 1967.
5. Cf. Sajó, *Un traité récemment découvert*, p. 40.

Pour les arguments *contra*, on retrouve une plus grande similitude en ce qui concerne les autorités : l'un et l'autre citent uniquement Aristote : le livre VI de la *Métaphysique*, le livre I du *De interpretatione*, le livre II de la *Physique* ; *QP* a en plus une référence au livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*. On remarque également des similitudes importantes au niveau des expressions et des idées.

Dans *QB* la réponse à la question (*ad questionem dicendum quod*) vient immédiatement après ces arguments *contra* ; ensuite est résumée l'opinion d'Aristote et d'Averroès ; puis, on rencontre une liste de six *dubia* : trois *ex parte celi* et trois *ex parte primi principii*. L'auteur répond immédiatement aux *dubia* et clôt la question par les réponses aux cinq arguments principaux.

Dans *QP*, les arguments *contra* sont suivis par *tria verba* dont le premier reprend l'opinion des astrologues et des *alii* ; le deuxième résume, comme dans *QB*, l'opinion d'Aristote et d'Averroès, suivie par la réponse de l'auteur à la question principale (*per hoc ad questionem*). On retrouve ici aussi une liste de six *difficultates*, dont trois *ex parte Dei* et trois *ex parte inferiorum respectu corporum celestium*. L'auteur répond immédiatement aux *difficultates* et ensuite aux cinq arguments principaux.

La structure est pratiquement la même, les formules souvent identiques.

La solution dans *QP* et dans *QB* est la même, à cette différence près que dans *QP* les idées sont parfois plus développées que dans *QB*. Les deux textes sont brefs et on pourra assez rapidement, en les parcourant, se rendre compte des similitudes. Il est donc inutile de dresser une liste exhaustive de toutes les ressemblances. Le tableau suivant suffira :

QP, BnF, ms. lat. 16089, f. 37vb-38ra	*QB*, ed. Sajó, p. 126-128
Alia est opinio Philosophi et Commentatoris ; et ad hoc declarandum tangantur **ordines entium** in universo **et sunt quinque**.	Ad quaestionem dicendum quod primo praemittendus est **ordo** entium et **causarum**, qui ordines entium **sunt quinque** et etiam causarum.
Primus ordo est secundum quem **causa prima**, scilicet Deus, respicit intelligentias separatas, quia Deus est causa **intelligentiarum**.	**Primus** enim est **causae primae** respectu suorum effectuum, ut **intelligentiarum**.
Alius est ordo secundum quem **intelligentie** separate respiciunt **orbes celestes** quas movent.	Secundus **intelligentiarum** respectu **orbium caeli**, quia secundum intentionem Philosophi non ponimus animas caeli ita quod sint per stationes caeli.
Tertius ordo est effectuum qui contingunt in **corporibus superce-**	**Tertius** autem est **orbium** respectu suorum **effectuum** qui contingunt ibi

lestibus, ut **eclipsis** et tales effectus qui ibi contingunt.	in caelo, sicut sunt **eclypses** solis et lunae aliorumque.
Quartus ordo **est motus celi respectu istorum inferiorum.**	**Quartus** est ipsorum orbium**ad ista inferiora**, quia, ut apparet II° *De Generatione*, **motus caeli est** causa **istorum inferiorum**, et VIII° *Physicorum*.
Quintus ordo est istorum inferiorum ad invicem.	**Quintus est ordo istorum inferiorum ad ista inferiora**. Et sunt quinque ordines in universo.
Primus autem **ordo est necessarius**, qui est Dei ad intelligentias quia iste ordo est inter ea que impediri non possunt, **quia non habent materiam**.	**Ordo** enim **primus est necessarius**, quia in illis entibus nihil est per accidens, quia nihil violentum est ibi et nihil per accidens, quia talia**materiam non habent**, puta intelligentiae. Item, causae primae nihil accidit, quia summe simplex, et secundum intentionem Philosophi causa prima est necessaria respectu intelligentiarum.
Secundus ordo est similiter **necessarius**, qui est **intelligentiarum ad orbes**, **quia non habent materiam** que est causa corruptionis **et que est in potentia ad esse et non-esse**. Nam licet orbes habeant materiam, illa tamen **materia non est in potentia ad esse et non-esse, sed in potentia ad ubi solum.**	Eodem **modo secundus** ordo est **necessarius**, ipsarum scilicet **intelligentiarum ad orbes**, quia, licet corpora caelestia moventur, cum **non habent materiam quae est in potentia ad esse et non-esse, sed solum illam quae est ad ubi,** et ideo impediri non possunt, quia ibi non est materia quae est causa alicuius per accidens, et ab aliis moveri non possunt nisi ab intelligentiis, secundum Commentatorem II° *Caeli et Mundi* et VII° *Physicorum* et effectus earum sunt necessarii.
Tertius ordo est similiter **necessarius** quia eclipsis est effectus necessarius quia ibi non est materia que est in potentia ad esse et non-esse. Et ideo necesse est quod eclipsis fit, si causa eius ponatur ; impossibile est non evenire.	**Tertius** est **necessarius** respectu suorum effectuum qui ibi contingunt, quia corporibus caelestibus nihil est per accidens ; et ideo quae ibi contingunt, ratione motus fiunt. Averrois in XII° habemus : Intelligentiae et talia in universo sic sunt ordinata, quod omne quod agunt,

Quartus ordo necessarius non est quia est motuum corporum celestium respectu istorum inferiorum quia in istis inferioribus est impedimentum ex parte materie. Nam ista inferiora, in quibus agunt corpora celestia, **habent materiam primam**.

Quintus ordo, qui est istorum inferiorum ad invicem, **non est necessarius**, quia est inter entia que habent **materiam**. Et hic est quintus ordo istorum inferiorum ad invicem, quia non solum sol generat hominem, sed etiam homo generat hominem ; per solem autem intelligit celum.

Per hoc **ad questionem** cum queritur « utrum que **eveniunt** eveniant de necessitate », **dico quod non** in istis materialibus et in actibus nostris ; quod patet quia **illa que eveniunt a causa impedibili**, licet non sit impedita, **non eveniant de necessitate. Sed multa in inferioribus sunt huiusmodi. Ergo etc. Maior patet.** Nam ex quo causa est impedibilis et potest impediri, non est necessaria. Et si causa non est necessaria, non habet effectum necessarium. Minor patet. Nam que **eveniunt in istis materialibus possunt impediri**. Nam **materia** est receptiva contrariorum, et actiones contrariorum agentium mutuo se impediunt. Nam quandoque est materia indisposita et fuerit monstrum est ad bonum universi.

Quartus et **quintus** omnino **non est necessarius**. Licet enim corpora illa impediri non possint de se, tamen secundum quod agunt in **istam materiam primam**, impediuntur : materia enim prima nata est pati ab omnibus indifferenter secundum inductionem formarum quas recipit, et ideo propter incertitudinem materiae impeditur effectus aliquando.

Quintus etiam **necessarius aliquando non est** propter eandem causam. Cum **materia** prima nata est pati a diversis et ab uno agente diversis vel infinitis modis, ideo multa monstra fiunt hic. Et ideo Commentator dicit, hic monstra ex necessitate materiae contingunt et non propter agens fiunt. Et etiam dicit in XII° huius quod multa per accidens fiunt et non semper ad bonum universi agunt, aliquando enim ad monstra agunt. Et sic sunt quinque ordines entium.

Et tunc **ad quaestionem dicam** secundum intentionem Philosophi **quod** omnia **non eveniunt** de necessitate. Et hoc declaratur, quia **illa quae fiunt semper a causis impedibilibus, non de necessitate eveniunt ; sed ista sunt huiusmodi ; ergo, etc. Maior patet.** Minor declaratur, quia**illa quae fiunt hic, fiunt a causa in materia existente quae impediri potuit**, et non solum per unum agens, sed etiam per multa, et non uno modo, sed multis modis ; et ideo <non> omnia de necessitate evenient, Et ista ratio demonstrativa est : ex hac enim, quod entia habent **materiam**, habent incertitudinem respectu suorum effectuum ; ideo necessarium est, quod entia quaedam

propter minimam quantitatem materie, vel aliquando propter paucitatem, et aliquando similiter propter actionem agentis contrarii, ut constellationis.	per accidens fiunt.
Item, si omnia evenirent de necessitate tunc sequeretur quod **non esset negotiari neque consiliari neque bene agere in actionibus nostris**; falsum hoc, ergo etc. Probatio contrarie. Nam si omnia de necessitate eveniret, ad quid esset negotiari et consiliari ? Nam si debet evenire de necessitate, semper eveniet quicquid mihi fiat. Minor patet. Nam si non esset negotiari neque consiliari, sic impediretur ars moralis quod est inconveniens, et ideo non omnia eveniunt de necessitate.	Et sic est de intentione Aristotelis et Averrois, rationibus etiam ducentibus ad impossibile, patet, **quia, si sic, non oportet consiliari nec negotiari,** quod est inconveniens, ut patet 7° *Perihermenias* quia, si sic, tunc non esset necessarium quod unus laboraret pro hac vel illa re, vel aliquid de voluntate sua intenderet, immo omnia sibi de necessitate evenirent. Et haec est intentio Philosophi et Averrois et aliorum philosophorum, et est vera opinio philosophantium.

Une autre différence qu'il est possible de souligner consiste dans le nombre des renvois aux autorités : quarante fois dans *QB* et vingt fois dans *QP*. La majorité des références sont identiques (à Aristote, Averroès ou Platon), mais *QB* contient des renvois explicites à Albert le Grand (le commentaire de la *Physique*), à Alexandre d'Aphrodise et à Algazel qui ne se retrouvent pas dans *QP*. La *questio* de *QB* contient deux mentions de la foi (*fides*)[6] qui sont absentes dans *QP*.

Les doctrines discutées et les réponses sont identiques, mis à part un ou deux arguments, qui vont cependant dans la même direction que les autres. En tenant compte de l'ordre des raisonnements et des autres différences signalés auparavant, on peut envisager plusieurs hypothèses : soit on a deux *reportationes* différentes du même cours ; soit deux *reportationes* de deux cours différents ; soit l'un des textes est une *reportatio* prise directement dans la classe, et l'autre est une révision en vue de la publication ; soit l'un s'inspirent librement de l'autre. La dernière hypothèse est la moins probable : les deux rédactions sont tellement similaires qu'on distinguerait difficilement un auteur de l'autre. La première hypothèse nous semble improbable en raison des lacunes (autorités citées, arguments etc.) de l'une et de l'autre

6. Budapest, Bibl. Nat., lat. 104 (Sajó, p. 132) : « Aliter tamen potest dici, et magis pro fide, quod scitum est a Deo, quamvis contingenter, quia scientia Dei non imponit necessitatem rebus, quia non est causata a rebus, sed magis causa rerum, ut patet in XII° huius, etiam non est solum causa necessariorum, sed etiam contingentium » ; p. 134 : « Tamen secundum fidem ibi est aliqua contingentia ».

variante du texte. Les deux autres hypothèses sont les plus probables, mais la plus vraisemblable est que l'un des textes soit une *reportatio* prise pendant le cours, et l'autre un texte revu, restructuré, dans lequel le maître a ajouté ou ôté des propositions. Le texte de *QP* contient un nombre important de formules du genre : « tu dicis ... sed dico » ou « nam dices... quia dices » ; *QB* est souvent plus soigné, moins répétitif et certains arguments de *QP* introduits par « tu dicis » apparaissent sous la forme « si arguitur quod » dans *QB*.

Afin de faciliter la comparaison des deux textes, nous éditons *QP* et nous reprenons *QB* tel qu'il a été édité par Sajó, avec quelques rares modifications de ponctuation.

II

La seconde partie du chapitre est dédiée, comme nous l'avons annoncé, à l'analyse de la thèse sur le contingence et la nécessité dans l'œuvre de Siger de Brabant et dans d'autres textes qui lui ont été attribués.

De necessitate et contingentia causarum

Le *De necessitate et contingentia causarum*[7] pose en premier lieu huit arguments sur les futurs contingents et la providence divine. Il donne ensuite des arguments *contra* tirés d'Aristote dans la *Métaphysique* VI, et le *De interpretatione* 9. La réponse est divisée en quatre parties : une présentation des cinq ordres de l'univers ; une discussion des thèses erronnées sur la contingence ; une analyse des trois *dubia* ; enfin, la solution.

Nous commençons par présenter les cinq ordres de l'univers tels que Siger les décrit – mais il précise : selon l'intention des philosophes (*secundum intentionem philosophorum*, p. 19, l. 3)

1) Le premier ordre : la cause première est cause *per se*, nécessaire et immédiate de l'intelligence première ; ainsi, la cause première est considérée simultanément avec son premier effet (*qua posita simul et ponitur causatum eius primum*, p. 20, l. 31). La cause première ne produit rien par accident parce que rien ne peut s'interposer entre elle et son effet ; l'intelligence première est le premier et l'unique effet immédiat de la cause première ; par conséquent, la cause première est une cause nécessaire par rapport à ce premier effet.

2) Le deuxième ordre : la cause première est cause *per se*, nécessaire et médiate des intelligences supérieures. La cause première est simultanée avec les intelligences supérieures, même si elle ne les cause pas immédiatement :

7. Edité dans Duin, *La doctrine de la providence*, p. 13-44. Toutes les références renvoient à cette édition.

« ab uno simplici non procedat nisi unum immediate » (p. 21, l. 55sq.). Les intelligences sont donc créées selon un certain ordre de l'univers (*secundum quendam ordinem*, p. 21, l. 55sq.) ; la cause première est également cause des connexions qui existent entre les intelligences (« causa coniunctionis quae in eis contingit », p. 21, l. 60).

3) Le troisième ordre : la cause première détermine les places des astres : que la lune soit à tel endroit, le soleil à tel autre et ainsi de toutes les autres étoiles (p. 21, l. 63sq.). Par rapport aux astres, la cause première est cause *per se*, nécessaire, médiate ; contrairement au rapport envers la première intelligence, la cause première n'est pas considérée simultanément avec ces effets (« nec qua posita ponuntur hi effectus », p. 21, l. 64q., l. 74, p 22, l. 76.) ; la raison en est que les lieux des astres sont causés en vue du mouvement qui sera produit par la suite (*per ordinem ad motum qui posterioritatem facit*, p. 21, l. 66sq.). La cause première est cause nécessaire des astres : le soleil est nécessairement à tel endroit, la lune à tel autre et ainsi de suite (p. 21, l. 68). Le mouvement des astres qui se produit en fonction des lieux de chacun d'entre eux a comme effet la temporalité : le lever et le coucher du soleil, les saisons etc. On peut alors conclure que tous les effets qui seront produits par les astres sont déterminés dans le temps par la cause première :

> Causa etiam Prima est causa per se, necessaria, non immediata, nec qua posita ponatur effectus cuiuslibet coniunctionis et divisionis contingentis in stellis caelestibus, ita quod omnia ista necessario futura sunt tempore determinato a Causa Prima. (p. 21, l. 75 – 22, l. 78)

Les astres ne sont pas causés par hasard (parce qu'ils sont les effets de la cause première), mais leurs effets peuvent arriver par hasard (parce qu'ils ne sont pas déterminés par la cause première) : « ex caelestibus fiat aliquid casu, in caelestibus nihil casu accidit » (p. 22, l. 78sq.). Les conjonctions (comme l'éclipse, par exemple) et les disjonctions entre les astres sont également ordonnées par la cause première.

4) Le quatrième ordre : les corps célestes causent de plusieurs manières les effets du monde sublunaire (*in his inferioribus*) (p. 22sq.) : (a) en tant que causes *per se*, nécessaires et immédiates, ils produisent la matière, par exemple ; ce mode de causalité est défini par la formule : *qua posita* (i.e. *causa*) *ponatur effectus* ; (b) en tant que causes *per se*, nécessaires et immédiates, ils causent à travers le mouvement, comme le temps, la marée etc. ; ce mode de causalité est différent du premier ; il est défini par la formule : *non qua posita ponatur effectus* ; (c) ils causent aussi par une autre cause qui sert d'intermédiaire : on peut penser ici aux formes matérielles des éléments,

comme la forme du cheval est produite par les orbes avec la participation de la matière première ; le mouvement présenté auparavant comme médiateur n'est pas un intermédiaire comme une autre cause secondaire qui participe par sa propre puissance à la production de l'effet ; (d) ils causent des effets qui arrivent fréquemment (*causa ut in pluribus*) mais peuvent être empêchés par la disposition de la matière ; la naissance des monstres, par exemple, est un accident qui advient en raison de l'indisposition de la matière ; le plus fréquemment l'homme naît sainement par la participation commune de l'homme et du soleil ; (e) ils causent aussi par accident : la rencontre du créancier et du débiteur au marché où les deux vont chercher du blé en raison de la mauvaise récolte (dont sont « responsables » les corps célestes en tant que *causae ut in pluribus*).

5) Le cinquième ordre : les causes particulières dans le monde d'ici-bas dont la causalité s'étend à peu d'effets. Certaines causes produisent certains effets *per se* et nécessairement (le feu produit une flamme chaude) ; certains autres produisent des effets *ut in pluribus* (le plus fréquemment le feu chauffe la chambre, mais il se peut qu'une fenêtre ouverte empêche le réchauffement) ; enfin, certains autres produisent un effet par accident (le feu produit un incendie). Le plus souvent, les causes qui arrivent dans ce monde sont *ut in pluribus* et non par nécessité (*est causando non necessario sed in pluribus*, p. 23, l. 19). Les accidents surviennent soit en raison des causes concourentes ou contraires de l'agent qui peut les empêcher, soit en raison de la disposition de la matière (p. 23sq.) ; les accidents arrivent d'une manière ordonnée (par rapport aux causes qui concourrent à leur production) et peuvent être ramenés à une cause supérieure : la disposition de la matière du bois à s'allumer est due aux astres ainsi que la chaleur du soleil qui enflamme le bois séché ; l'incendie est donc, de ce point de vue, réduit aux causes supérieures. Ce qui revient à dire que tout ce qui arrive dans le monde d'ici-bas se produit selon l'ordre et le type de causalité établis par la cause première : « haec enim inferiora ex superioribus causantur (...) ; primo modo habent causam per se ordinantem in caelestibus, secundo in divinis » (p. 24, l. 24sq.).

Avant de continuer, il nous faut anticiper le raisonnement de Siger pour mieux expliquer l'enjeu de la discussion sur l'ordre des causes : si tous les effets du monde sublunaire se réduisent finalement à la cause première, cela ne signifie pas que celle-ci détermine à l'avance ou impose nécessairement l'arrivée des effets ; Siger veut ici dire que rien de ce qui se passe dans l'univers (que cela soit dans le monde des astres ou dans le monde sublunaire) n'arrive en dehors de l'ordre des causes et des connexions des causes déterminé par la cause première. On pourrait considérer cette position comme nécessitariste,

mais elle n'est certainement pas déterministe.

Siger traite ces problèmes dès le début de la deuxième partie de son texte en attaquant deux positions : certains pensent, dit Siger, que tout doit arriver par nécessité dans le sens que les futurs contingents qui arrivent doivent nécessairement être avant qu'ils n'existent (*omnia futura quae fient necessarium est fore, antequam sint*, p. 24, l. 36sq.) ; ils pensent de la même manière à propos des contingents qui ont été dans le passé ou qui seront dans le futur. Leur raisonnement est le suivant : si tout effet est réduit à la cause première, et si la cause première est une *causa non impedibilis*, alors tout effet arrive par nécessité. Siger s'attaque aussi à certains maîtres parisiens (*quidam parisienses doctores*, p. 26, l. 67) qui considèrent que les futurs (que l'on nomme contingents par rapport à certaines de leurs causes) ne sont pas nécessaires avant d'être ni par rapport aux causes dont ils proviennent, ni par rapport aux causes de leurs causes dont ils proviendront ; cependant, considérés par rapport à la première cause ou à la totalité des connexions entre les causes secondaires, les futurs seraient nécessaires[8].

Quelle est la position de Siger comparée aux deux autres qu'il critique ? Pour répondre ici, nous devons anticiper les détails de l'argumentation en reprenant l'exemple qu'il donne : il compare le rapport de la cause première à ses effets médiats au *paterfamilias* qui détermine une série de causes en vue de l'effet, sans intervenir sur la fin puisque ces causes agissent par elles-mêmes et peuvent modifier le résultat. En effet, le père de famille crée les meilleures conditions pour le meilleur développement de son enfant ; l'enfant ne mangera pas par accident les meilleurs fruits du marché puisque c'est son père qui les lui offre, mais l'effet des fruits sur l'organisme de l'enfant n'est ni influencé ni déterminé par le père ; les fruits seuls agissent d'une manière bénéfique sur l'enfant. Par rapport au plan et aux conditions que le père met en place, les fruits sont des causes *ut in pluribus* parce que le plus fréquemment, leurs effets se produisent ; cependant, les fruits manqueront à l'enfant, malgré les plans du père, pendant une année de sécheresse.

8. Sigerus de Brabantia, *De necessitate et contingentia causarum*, p. 26, l. 67-79 : « Et hoc fuit quod movit quosdam Parisienses doctores contra doctrinam magistri sui Aristotelis dicentes alia alios aliter opinantes : licet, dicunt, quaelibet futura, quae diximus contingentia comparatione ad quasdam causas eorum, non necessario fiant ex eis, nec necessarium ea fore ex illis causis, antequam sint, relata tamen huiusmodi futura in Causam Primam, ex qua sunt et agunt omnes causae mediae usque ad effectum, vel in totam connexionem causarum vel totam habitudinem existentium, necessarium fore ex existentia Causae Primae, causarum connexione, vel existentium habitudine, omnia quae fient, antequam sint, ita quod absolute verum est dicere quod omnia quae fient, antequam sint, aliquid habent in habitudine existentium, unde ea fore est necessarium ».

La troisième partie du traité est probablement la plus importante parce qu'elle contient les définitions des termes et détermine ainsi le vocabulaire des doctrines les plus importantes :

> causa impedibilis : causa cui potest accidere impedimentum (p. 27)
>
> causa media : causa non impedita, tamen in natura sua impedibilis (p. 27, l. 85sq.)
>
> causa prima : causa non impedibilis, producit effectum per causam impedibilem (p. 27, l. 87)
>
> illa futura solum necessario fient quae fient a causa per se non impedibili, et non solum causa prima sed proxima (p. 28, l. 12sq.)
>
> quaedam futura fient ex causis impedibilibus licet non impeditis, idcirco non omnia fient necessario (p. 28, l. 14sq.)

Etant donné que la cause première produit les effets du monde sublunaire par l'entremise des causes secondes et que les causes secondes peuvent être empêchées dans leur action, l'effet produit dans ce monde n'est pas nécessaire par rapport à la cause première ; pour qu'un tel effet soit nécessaire, il faudrait que la cause première agisse par l'entremise des causes secondes *non impedibiles* :

> Oporteret autem, si omnia necessario fierent, futura quae fiunt, a Causa Prima non fieri per causas medias impedibiles, et non tantum quod prima eorum causa non impedibiles. (p. 27, l. 94-98)

Siger insiste sur le fait que c'est la nature de la cause qui détermine le type d'effet qu'elle produit ; toute la discussion du début du traité sur l'ordre des causes est particulièrement importante parce qu'elle permet de préciser la nature ontologique de chaque cause. Une cause produit un effet nécessaire parce que, par sa nature, elle ne peut pas faire autrement, elle n'a pas la possibilité de produire un effet contingent ; en tant que *causa non impedibilis* elle produit nécessairement un effet nécessaire. Une cause produit un effet contingent parce que, par sa nature, elle ne peut pas faire autrement ; et si elle produit le plus souvent le même effet, cela est dû au fait qu'elle n'est pas empêchée de le produire ; en tant que causa *non impedita sed impedibilis* elle produit nécessairement un effet contingent ou, comme Siger dira ailleurs, un effet nécessairement contingent.

Les futurs par nécessité ont à l'instant présent une cause qui ne peut pas être empêchée et à partir de laquelle l'effet provient immédiatement ou par des causes secondaires *non impedibiles* (p. 29). Prenons des exemples : la chaleur

de la flamme est un effet nécessaire du feu ; celui-ci est une cause qui, par sa nature, ne peut produire un autre effet qu'une flamme chaude ; le feu est une cause à laquelle rien ne peut s'opposer pour produire une flamme chaude, si le feu n'est pas empêché (par l'eau) de produire la flamme. L'exemple classique de la cause nécessaire est celui de la mort qui est un effet nécessaire pour tout vivant.

Siger ajoute (p. 29) : si *in habitudine praesentium et connexione causarum*, il n'existe pas quelque chose qui empêche la cause ou qui fasse que la cause agisse autrement par rapport à l'effet, alors cette cause est immobile (dans la connexion des causes) par rapport à l'effet et elle est nécessaire. Dans les diverses *reportationes* au commentaire de la *Métaphysique*, Siger revient sur cet aspect et le présente plus en détail. La nécessité des effets futurs, dit Siger, ne peut provenir ni de la connexion des causes secondaires (*impedibiles*) considérées ensemble ni d'une seule cause secondaire *impedibilis* et ni même de la cause première[9].

En traitant brièvement la question de la providence, Siger dit que tous les effets ne proviennent pas nécessairement de la cause première parce que les causes secondaires qui participent à la causalité peuvent être empêchées d'accomplir leur action ; par conséquent, la providence divine n'est rien d'autre que la raison pratique de l'ordre de l'univers et des connexions des causes (« providentia autem divina nihil aliud est quam ratio dicti ordinis et dictae connexionis practica », p. 30, l. 48sq.). Siger propose donc la conception d'un monde de la contingence où, selon l'ordre de l'univers, tout peut arriver sans que les effets soient prévus auparavant par la cause première ; à l'exception, bien entendu, des effets produits par les causes nécessaires. Les futurs contingents ne sont pas prévus comme nécessaires par la providence divine étant donné que plusieurs des effets qui arrivent dans ce monde n'arrivent pas nécessairement :

> Nec etiam necesse est evenire futura contingentia respectu providentiae divinae, quia visum est ex ordine et connexione causarum et habitudine praesentium non necesse evenire multa quae fient. (p. 29, l. 43-46)

Siger discute trois *dubitationes* (p. 30) :

(1) La première *dubitatio* : comment peut-on considérer à la fois que la cause première est cause *non impedibilis* par rapport aux futurs et qu'elle produise par l'entremise des causes *impedibiles* ? Si les causes secondes sont *impedibiles*

9. *Ibid.*, p. 29, l. 29-32 : « Et ideo dicimus multos effectus futuros contingenter, non necessario, etiam referendo eos ad totam connexionem causarum seu praesentium habitudinem, vel etiam in Causam Primam ».

et qu'elles participent à la causalité de la cause première, alors celle-ci aussi devrait être une causa *impedibilis*[10].

Siger, en répondant, reprend des points de l'argumentation développée auparavant : la cause première est une cause *non impedibilis*, mais elle n'est pas une cause nécessaire pour l'effet ; elle est la cause par rapport à laquelle rien ne peut arriver en dehors de l'ordre qu'elle a établi :

> Sed Causam Primam esse causam non impedibilem non est esse causam (eam *ed.*) necessariam ad effectum aliquem qui eveniet, sed est eam causam cui non potest accidere impedimentum extra eius ordinem, ita quod ex hoc quod Causa Prima non est impedibilis, sequitur quod eventus alicuius futuri non possit contingere extra eius ordinem. (p. 31, l. 80-86)

Cet ordre inclut, pour ainsi dire, l'indéterminable qui arrive au niveau des causes proches et particulières : à partir de ces causes, qui peuvent être empêchées, les futurs arrivent aussi autrement que selon l'ordre immédiat. Le froid qui empêche le réchauffement de la chambre (à cause du vent qui entre par la fenêtre) est un obstacle pour établir un contact nécessaire entre la cause la plus proche (le feu) et la cause supérieure (les orbes) qui produisent la qualité inflammable du bois. Bien que selon l'ordre déterminé par la cause première l'événement futur ne puisse advenir que de cette manière (que le bois produise le feu et le feu la chaleur), il est possible que l'effet opposé découle de cet ordre (que le bois, s'il est humide, ne produise pas le feu ou que le feu n'échauffe pas la chambre si le vent souffle) :

> Unde ex particulari causa et proxima non evenit futurum contingens necessario, quia possibile est de eventu illius futuri contingere aliter et praeter ordinem illius causae. Ex Causa etiam Prima non evenit illud futurum necessario, quia quamquam de eventu illius futuri non sit possibile aliter evenire quam secundum ordinem Causae Primae eo quod non est causa impedibilis, quia tamen sub eius ordine non tantum cadit illud futurum sed est possibile oppositum, ideo nec respectu Causae Primae est eventus illius futuri necessarius. (p. 31, l. 90 – 32, l. 00)

(2) La deuxième *dubitatio* : bien que la cause qui produit fréquemment les effets (*causa ut in pluribus*) puisse faire autrement que produire l'effet si elle est considérée *per se* et *absolute*, mais si elle est considérée *ut non impedita*

10. *Ibid.*, p. 30, l. 50-55.

elle *ne* peut faire autrement que produire l'effet ; de ce point de vue, son effet provient d'elle par nécessité[11].

La réaction de Siger à cette *dubitatio* se déploie comme suit : selon Aristote, dans le livre I du *De caelo*, si Socrate est assis, quand il est assis, il garde la possibilité de se lever ; mais lorsque Socrate est assis, il n'a pas la possibilité d'être à la fois debout et assis[12]. C'est bien pour cette raison, explique Siger, qu'Aristote dit (*De interpretatione* 9, 19a 22) : « tout ce qui est, quand il est, est nécessairement » et non pas « ce qui est, est nécessairement ». Pour cette raison, dit-il, il est possible qu'une *causa ut in pluribus non impedita*, même quand elle n'est pas empêchée, puisse ne pas produire un effet ; cependant, il n'est pas possible qu'aucun effet ne découle d'une *causa non impedita* quand elle n'est pas empêchée[13]. Il n'est pas possible qu'à partir de la position assise ne découle, sans aucun empêchement, aucun changement de position. Dans ce cas, dit Siger, on a affaire à une autre nécessité (une nécessité conditionnelle) : il est nécessaire qu'un effet découle à partir d'une *causa ut in pluribus non impedita* ; car s'il n'y avait pas cette nécessité, aucun effet ne découlerait de la cause. C'est de cette nécessité que parle Avicenne, précise Siger, quand il dit : *omnis effectus respectu suae causae est necessarius*. Cette nécessité conditionnelle est différente de la nécessité absolue (*necessitas simpliciter*), définie auparavant par rapport à la cause proche qui, par sa nature, ne peut produire autre chose que tel effet. Le terme de nécessité absolue n'apparaît que très rarement dans le *De necessitate*, alors que le terme de nécessité conditionnée n'apparaît jamais ; nous les utilisons ici pour mieux marquer les différences. Une *causa ut in pluribus impedibilis* reste une *causa impedibilis*, et garde la possibilité de ne pas produire son effet[14].

11. *Ibid.*, p. 30, l. 56-61 : « Secunda dubitatio est quia, licet causa, quae dicitur causa ut in pluribus, possit aliter se habere quam ut producat effectum, accepta per se et absolute, ipsa tamen accepta ut non impedita non potest aliter se habere quin producat effectum. Sic autem est causa producens effectum, in quantum, scilicet, non impedita. Ergo videtur quod effectus de necessitate procedat ex illa ».

12. *Ibid.*, p. 32, l. 2-4 : « Ad secundum est intelligendum quod, sicut dicit Aristoteles in Primo *Caeli et Mundi*, ille qui sedet, dum sedet, habet potentiam ad standum. Sed qui sedet, dum sedet, non habet potentiam ad standum dum sedet ».

13. *Ibid.*, p. 32, l. 6-14 : « Sic etiam causa ut in pluribus non impedita, etiam quando non est impedita, possibile est ut non eveniat ab ea effectus, licet non sit possibile quod a causa non impedita non eveniat effectus, quando non impedita ; et cum necessitas sit quaedam impossibilitas aliter se habendi, apparet quod in eventu effectus a causa impedibili est quaedam necessitas, et videlicet, quia causa ut in pluribus, existens in dispositione in qua habet causare effectum, et non impedita, non est in potentia ut non causet effectum, sic se habens ».

14. *Ibid.*, p. 33, l. 19-21 : « Causa enim ut in pluribus, tunc cum non impedita, est impedibilis et potentiam habens ut non fiat ab ea effectus, licet non habeat potentiam ut impediatur non impedita ».

Ceux qui ne font pas la différence entre ces deux types de nécessité, continue Siger, tombent dans l'erreur : (i) certains disent que la cause qui n'est pas empêchée, existant dans la disposition qui lui permet de produire l'effet, ne peut pas ne pas produire l'effet, donc tout découle par nécessité ; (ii) d'autres disent, en voulant éviter l'erreur des premiers, que cette même cause n'est aucunement nécessaire à l'effet, sinon le libre arbitre et l'avis (*consilium*) seraient vains[15]. Ces erreurs peuvent être évitées en prenant en compte les raisonnements sur les types de nécessité définis auparavant.

La première erreur peut être évitée selon les arguments déjà présentés ; la seconde erreur est discutée plus longuement par Siger. En effet, si tout venait par nécessité, le *consilium* serait vain. Si l'absorption du poison produisait nécessairement la mort, il serait inutile de demander le conseil du médecin. Mais il faut comprendre de cette manière : l'absorption du poison, sans empêchement, produit nécessairement la mort, mais cela n'enlève pas le besoin de demander l'avis du médecin ; ce qui ne veut pas dire que c'est le conseil du médecin qui empêche la mort qui provient (nécessairement) par le poison, mais que l'absorption du poison pouvait être empêchée par le conseil du médecin et que la mort ne serait pas survenue[16].

15. *Ibid*., p. 33, l. 23-30 : « Non percipientes autem quidam praedictas necessitates, inciderunt in diversos errores. Quidam enim, attendentes quod causa, non impedita et universaliter existens in dispositione in qua habet causare effectum, non est in potentia ad non causandum ipsum sic se habens, dixerunt omnia necessario evenire ; et apparet iam in quo erraverunt. Alii autem, ut vitarent hunc errorem, inciderunt in alium dicentes quod causa, existens in dispositione illa in qua habet causare effectum, causa nullo modo esset ad effectum necessaria, quia tunc tolleretur consilium et liberum arbitrium ». Siger reprend exactement ces deux mêmes erreurs dans son commentaire à la *Métaphysique* (rep. Vienne, p. 381, l. 57–73) : « Et ideo, quia isti duo modi eveniendi aliquid de necessitate ex suis causis non sunt idem, sed multum differunt, sicut visum est, quidam, qui non distinguebant inter primum modum et secundum, in diversos errores inciderunt. Et vidi aliquos ex hoc in duos errores incidere. Primus modus est quia, non distinguentes inter primum modum et secundum necessitatis, dixerunt quod, causa posita in illa dispositione in qua non est impedita, non est necesse aliquo modo quod causet suum effectum. Et hoc est contra Avicennam et Aristotelem ; et quia numquam aliter dabunt quod producat suum effectum. Alius modus est quia, non distinguentes inter primum modum et secundum necessitatis, (si necessitas potest dici), devenerunt ad hoc quod omnia evenirent de necessitate ex suis causis non impeditis ; quaecumque eveniunt ex causis non impeditis, ex hoc quod eveniunt ex causis non impeditis, tollitur ex hoc consiliari et omne nostrum negotiari et omnia quae diximus. Et hoc falsum est, et est error, ut visum est, quia aliquid evenire de necessitate ex causa non impedita secundo modo non tollit negotiari nec consiliari ».

16. *Ibid*., p. 33, l. 31-35 : « Si omnia evenirent necessario, a causis videlicet non impedibilibus, otiosum esset consilium ad impediendum quosdam effectus futuros, ut si comestio veneni esset causa mortis non impedibilis, otiosum esset quaerere consilium medicinae » ; p. 33, l. 39 – 34, l. 45 : « Sed hoc ipsum quod est : comestio veneni, non impedita, non est in potentia ut non causet mortem non impedita, non removet consilium medicinae. Sed non consulendum ut comestio veneni, quae non impedita, mortem non inducat ; sed

Siger continue son texte par une intéressante explication du libre arbitre (qui se lit aussi dans le commentaire à la *Métaphysique*) ; étant donné que ce problème n'occupe pas une place majeure dans les textes inédits que nous étudions dans ce chapitre, nous ne le discuterons pas[17].

(3) La troisième *dubitatio* : comment peut-on considérer que tous les accidents n'ont pas une simultanéité nécessaire même s'ils ont (la même) cause *per se* et ordonnée ? Par exemple, les floraisons de cette plante-ci et de celle-là qui, considérées en soi, sont des accidents, ont une simultanéité nécessaire (c'est–à–dire elles fleurissent en même temps) ou au moins fréquente en raison du fait qu'elles ont une cause *per se* qui les unit et qui les met en relation[18]. En effet, si plusieurs accidents ont une cause qui les unit et les met en relation, et s'ils arrivent simultanément, alors leur simultanéité est nécessaire ; la cause qui est « responsable » de la production simultanée des accidents divers fait que ces accidents sont nécessaires simultanément. Dans ce cas, si l'on réduisait tous les accidents du monde d'ici-bas à leur cause supérieure, qui les unit et les met en relation, alors ces accidents seraient nécessaires (comme les accidents dans l'exemple de la floraison sont nécessaires simultanément). Et si les accidents étaient nécessaires par rapport à cette cause qui les unit et met en relation, et si encore les accidents étaient des impédiments, alors les accidents seraient des impédiments nécessaires ; par conséquent, tout ce qui découle d'une cause empêchée (par un accident) avec la participation des impédiments nécessaires découlerait nécessairement[19].

consulendum quia comestio veneni, quae non impedita, impedibilis erat, ut alias comestio praedicta auxilio medicinae impediatur et mortem non inducat ». Dans les *Impossibilia*, Siger utilise un exemple similaire (p. 91, l. 59-67) : « Sed necessarium tertio modo in actibus humanis, quod est necessarium ex conditione, non removet punitionem in actibus humanis. Unde comestio aliquorum calidorum, cum fuerit considerata ut non impedita, mortem necessario inducit ; sed propter hunc modum necessitatis non omittit medicus quin alias, aliquo comedente talia calida, medicamenta apponat, apponens medicamenta non ut comestio talium calidorum non impedita mortem non inducat, sed ut ipsa comestio calidorum per se posita mortem non inducat, sed medicamentis impediatur ». Voir aussi Id., *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris*, Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1983, p. 320, l. 6-13 ; Id., *Quaestiones in Metaphysicam. Edition revue de la reportation de Munich, texte inédit de la reportation de Vienne*, W. Dunphy (éd.), Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1981, p. 386, l. 48–56.

17. Voir à ce sujet Putallaz, *Insolente liberté*, p. 15-49.

18. Sigerus de Brabantia, *De necessitate*, p. 30, l. 62–68 : « (...), quomodo est hoc quod non omnia accidentia habent concomitantiam necessariam, cum omnia habeant causam per se et ordinantem, sicut prius dictum est. Nam floratio huius arboris et illius, quae secundum se considerata accidentia sunt, habent concomitantiam necessariam vel saltem frequentem propter hoc quod habent causam per se unientem et coniungentem ea ».

19. *Ibid.*, p. 30, l. 68 – 31, l. 77 : « Quodsi omnia accidentia, quae rationem accidentis habent secundum se considerata et in causas particulares aliquas relata, reducta in altiorem causam

Siger répond à cela de la manière suivante : dans la situation où plusieurs accidents ont ensemble une seule cause, et si l'un des accidents ne peut advenir qu'à partir de la cause par laquelle l'autre arrive, alors ces accidents sont nécessaires. L'exemple de la floraison posée dans la *dubitatio*, explique Siger, ne décrit pas d'accidents à proprement parler (« nec proprie sunt accidentia, sicut in exemplo prius posito, quod florente hac arbore floret et alia », p. 35, l. 77sq.). En effet, la floraison des plantes n'est pas un accident, mais un effet qui découle d'une *causa ut in pluribus* (qui sont les astres par l'entremise d'autres causes secondaires : la terre, la faculté végétative de la plante etc.).

Siger donne ici l'exemple des accidents proprement dits : le créancier et le débiteur vont au même moment au marché pour acheter ce qui leur manque à cause de la mauvaise récolte (« sterilitate avenae et defectu bladi »). Les déplacements de l'un et de l'un sont des accidents provenant d'une même cause qui les met en relation et les produit simultanément ; et même si les deux accidents arrivent simultanément, ils peuvent avoir aussi d'autres raisons : toutes les fois que l'un ou l'autre va au marché, ce n'est pas à cause de la mauvaise récolte ; lorsque, à une autre occasion, le créancier rencontre le débiteur au marché, le premier y est allé pour vendre (il a une bonne récolte), le second pour accompagner un ami (selon l'exemple donné par Aristote). Les deux actions ne sont donc pas d'accidents nécessaires selon la définition donnée par Siger au début du traité : « accidentia, quae habent causam unam nec potest unum eorum evenire nisi a causa a qua evenit alterum, necessaria sunt » ; en l'occurrence, « volente creditore ire ad forum velit et debitor, non est necessarium »[20]. A la suite de cette discussion et des exemples présentés, Siger conclut : l'accident qui n'a pas une cause *uniens* proche, mais seulement

inveniuntur ordinata, quare non erit omnium sicut praedictorum concomitantia necessaria ? Et hoc quaerimus, quia esto quod essent aliquae causae impedibiles a quibus et fieret aliquid secundum accidens : si accidens impedimentum esset aliquid de necessariis ex causa uniente et ordinante, non tolletur necessitas futuritionis in eis quae eveniunt ut eveniunt, quamquam et quaedam fierent a causis aliquando impeditis, cum concursus impedimentorum necessario fieret ».

20. *Ibid.*, p. 35, l. 74 – 36, l. 90 : « Ad tertium dicendum est quod accidentia, quae habent causam unam nec potest unum eorum evenire nisi a causa a qua evenit alterum, necessaria sunt ; immo nec proprie sunt accidentia, sicut in exemplo prius posito, quod florente hac arbore floret et alia. Sed, quae concurrunt ex uniente causa, possibile tamen illa evenire a causis diversis, et unum evenire non a causa alterius, concomitantia talium non est necessaria. Sicut cum volente creditore ire ad forum, velit et debitor ex causa communi, utpote sterilitate avenae et defectu bladi ; quia tamen possibile est ista evenire a causis diversis, et unum eorum non a causa alterius, ita ut accidat quod sint a causa una : propter hoc, quod volente creditore ire ad forum velit et debitor, non est necessarium. Et quia accidens non habet causam unientem proximam nisi per accidens, remota autem, quae Deus est, non inducit necessitatem in concomitantia accidentium, ideo bene dixit Aristoteles, quod accidens non est vere ens sed quasi solo nomine, nec vere unum, et quod causa generationis ipsius nulla ».

une qui est éloignée, qui est Dieu, n'induit pas la nécessité dans la similitude des accidents (comme dans l'exemple de la floraison des plantes)[21].

La conclusion de la troisième *dubitatio* est la suivante : tous les futurs ne sont pas nécessaires, mais seulement ceux qui proviennent de causes qui ne peuvent pas être empêchées et qui ont une telle cause à l'instant présent (comme les vivants ont, toujours présente, la mort future).

La quatrième partie du traité contient les réponses de Siger. Il revient sur certains aspects déjà abordés et précise encore que la cause *ut in pluribus*, considérée en soi, n'est pas nécessaire ; et même si elle est considérée en tant que cause qui n'est pas empêchée (*ut non impedita*), elle reste toujours une cause qui peut être empêchée. Il reprend donc la distinction entre nécessité absolue et nécessité conditionnée, en interprétant encore une fois le syntagme d'Avicenne dans le sens de la nécessité conditionnée[22].

En ce qui concerne le rapport entre la cause première et les effets, Siger renforce la thèse selon laquelle pour qu'un effet soit nécessaire, il ne suffit pas que la cause première soit une *causa non impedibilis*, mais il faut que les causes secondaires le soient également[23].

On lit ensuite un long développement sur la providence divine qui souligne, une fois de plus, que celle-ci n'impose pas la nécessité aux choses. Siger reprend la définition de la providence comme *ratio practica seu intellectus connexionis et ordinis causarum ad sua causata* (p. 38, l. 46 – 39, l. 47) et

21. *Ibid.*, p. 36, l. 85-94 : « Et quia accidens non habet causam unientem proximam nisi per accidens, remota autem, quae Dens est, non inducit necessitatem in concomitantia accidentium, ideo bene dixit Aristoteles, quod accidens non est vere ens sed quasi solo nomine, nec vere unum, et quod causa generationis ipsius nulla. Unde, cum aliqua duo in ente per accidens sibi concurrunt, verum est quod habent unientem causam, sed sicut accidit ea esse unita, sic accidit ea esse ab una causa, cum possibile sit unum eorum inveniri a sua causa propria absque eo quod alterum ».

22. *Ibid.*, p. 37, l. 2-11 : « Ad primum in oppositum dicendum quod causa effectus ut in pluribus, secundum se accepta, non est ad effectum necessaria ; ipsa etiam accepta ut non impedita, impedibilis remanens, non est etiam ad effectum necessaria. Sed verum est quod causa ut in pluribus, secundum se accepta, non est ad effectum necessaria ; ipsa etiam accepta ut non impedita, impedibilis remanens, non est etiam ad effectum necessaria. Sed verum est quod causa ut in pluribus, accepta ut non impedita et ut in dispositione in qua causa, non est in potentia ut non causet effectum, non impedita et sic se habens ; et sic intellexit Avicenna quod omnis effectus respectu suae causae sit necessarius, sicut prius visum est, non est nisi sicut omne quod est, esse necessarium quando est ».

23. *Ibid.*, p. 38, l. 33-40 : « Ad quartum dicendum quod ad hoc quod omnia evenirent necessario etiam respectu Causae Primae et totius connexionis causarum et habitudinis praesentium, exigeretur quod nihil esset ens per accidens, non tantum in respectu Causae Primae, et quod non tantum Causa Prima esset non impedibilis causa, immo etiam quod non posset esse accidens impedimentum respectu causarum mediarum, per quas Causa Prima effectus suos producit, ut dictum est prius ».

affirme que la nécessité n'est pas imposée aux futurs contingents par l'ordre et la connexion des causes, si ce n'est aux futurs qui proviennent d'une cause *non impedibilis*. Il donne ici la comparaison avec le *paterfamilias* qui ordonne des causes en vue d'un but : de même que ces causes ne sont pas imposées par nécessité en vue de la fin, de même elles ne sont pas imposées par la raison, l'intellect ou la prévoyance du père de famille[24].

Siger continue en citant la position de certains (en l'occurrence Thomas d'Aquin) qui défendent que la providence prévoit non seulement que le futur sera, mais aussi comment il sera, c'est-à-dire selon la condition de la cause rapprochée. En copiant presque littéralement un passage de la *Summa theologiae*, Siger continue son attaque contre la position de Thomas qui soutient que la providence a prévu tous les futurs qui adviennent (nécessairement ou par contingence) :

Siger de Brabant, *De necessitate et contingentia causarum*, p. 39, l. 53-40, l. 78 :	Thomas de Aquino
Propter hoc dixerunt alii, quod per providentiam divinam providetur de aliquo futuro **non solum quod fiet**, sed et **qualiter**, utpote, **secundum conditionem causae proximae**, **contingenter** vel **necessario** ; et ideo de eventu futurorum contingentium dicunt quod necesse est quod talia fiant, contingenter tamen. Sed iste sermo potest intelligi tripliciter. Uno modo ut intelligatur non quod huiusmodi futura necessario fiant, sed quod in eventu huiusmodi futurorum necesse est esse contingentiam, ita quod, si fiant, necesse est quod contingenter ; et hoc est verum. Sed hoc non intendunt dicere dicentes quod necesse est quod fiant huiusmodi futura, **contingenter** tamen, cum intentio eorum sit ponere **necessitatem**	*Summa theologiae*, I, q. 22, a. 4 : Respondeo dicendum quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt. (...) Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut **necessario** evenirent ; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent **contingenter**, **secundum conditionem proximarum causarum**. Ad primum ergo dicendum quod effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire **quocumque modo ; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario.** Et ideo evenit **infallibiliter et necessario**, quod **divina providentia disponit evenire**

24. *Ibid*., p. 38, l. 45 – 39, l. 52 : « Providentia divina nihil aliud est quam ratio practica seu intellectus connexionis et ordinis causarum ad sua causata. Quodsi dictus ordo et connexio futuris omnibus necessitatem non imponit, sed tantum quibusdam, quae fiunt ex causis non impedibilibus, nec etiam ratio dictae connexionis necessitatem imponet, quia si causae quas praeordinat paterfamilias in aliquem finem, necessario illum non inducunt, tunc nec ratio seu intellectus vel providentia patrisfamilias ».

et infallibilitatem in eventu huiusmodi futurorum, eo **quod provisum est de ipsis quod fiant, providentia infallibili**. Et ideo secundo modo potest intelligi per sermonem dicentem quod necesse est quod huiusmodi futura fiant, contingenter tamen, quod huiusmodi futura contingenter eveniant relatione ad quandam causam eorum impedibilem, et quod tamen necesse sit quod fiant, relatione ad providentiam et totam causarum connexionem. Et hoc est dicere quod simpliciter necessario eveniant, licet respectu ad aliquid sint contingentia ; sed, sicut prius visum est, omnia esse necessario futura etiam in respectu ad totam connexionem causarum, falsum est. Tertio modo potest intelligi quod velint dicere contingentiam esse simpliciter etiam in respectu ad providentiam divinam et causarum connexionem, et non tantum in respectu ad aliquam causam. Sed tunc in dicto sermone implicantur opposita, quae simul stare non possunt.

infallibiliter et necessario, et evenit **contingenter**, quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad secundum dicendum quod in hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario sive contingenter.

Sententia Metaphysicae, lib. 6 l. 3, n. 30 : Ad divinam igitur providentiam pertinet **non solum quod** faciat hoc ens, sed **quod det ei contingentiam vel necessitatem**. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de **necessitate** sequatur, vel **contingenter**. Invenitur igitur uniuscuiusque effectus secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere. Ex quo contingit quod haec conditionalis est vera, si aliquid est a Deo provisum, hoc erit.

Secundum autem quod effectus aliquis consideratur **sub ordine causae proximae**, sic non omnis effectus est necessarius ; sed **quidam necessarius** et **quidam contingens** secundum analogiam suae causae. Effectus enim in suis naturis similantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertingere non possunt.

Sic ergo patet, quod cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum, hoc est provisum a **Deo ut sit, sed hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit, vel ut necessario sit**. (...) Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet in divina providentia. Reliquae enim causae non **constituunt legem necessitatis vel**

> **contingentiae**, sed constituta a superiori causa utuntur. Unde causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum quod eius effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quae est causa entis inquantum est ens ; a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit.

Siger est probablement l'un des premiers, dans une longue série de médiévaux, qui critique la position de Thomas au sujet de la nécessité et de la contingence[25]. Il dit que la thèse selon laquelle les futurs arrivent d'une manière contingente peut être entendue de trois manières.

La première manière est la bonne : que les futurs arrivent sans aucune nécessité imposée par la cause première ; que si les futurs se produisent d'une manière contingente, cette contingence n'est pas imposée.

La seconde manière, qui est eronnée : on (c'est-à-dire Thomas) considère que les futurs arrivent d'une manière contingente et que cette contingence leur est imposée par la cause première, parce que l'intention de cette opinion est de poser la nécessité et l'infaillibilité dans l'événement du futur, de sorte que le futur soit déterminé (sous toutes ses conditions) par la providence infaillible. Selon Siger, Thomas (jamais nommé pourtant) soutient qu'il est nécessaire que les futurs soient soit contingents soit nécessaires par relation à la providence et à la connexion de leurs causes ; les futurs sont obligatoirement liés, en tant que contingents ou nécessaires, aux causes. Or si l'on accepte une telle position, les effets se produisent par une nécessité absolue (si on les met en relation avec la cause première), même si, considérés en relation avec d'autres, ils se produisent d'une manière contingente. Selon Siger, les futurs contingents ne sont déterminés en tant que contingents ni par la cause première ni par la connexion des causes secondes (« omnia esse necessario futura etiam in respectu ad totam connexionem causarum, falsum est »), mais ils arrivent de cette manière parce qu'ils proviennent d'une *causa impedibilis* qui, par sa nature même, peut produire des effets contingents.

On saura donc distinguer entre l'ordre de l'univers déterminé par la cause première dont parle Siger et celui dont parle Thomas. Lorsque le premier, nous l'avons déjà souligné, défend que le futur contingent arrive nécessairement

25. Dans de ce chapitre nous étudions la polémique de Siger contre Thomas seulement d'une manière secondaire ; ce sujet ne fait pas l'objet de notre recherche, mais il mériterait une analyse plus détaillée, surtout pour préciser si Siger comprend correctement la position de Thomas.

selon la connexion des causes établie par la cause première, il ne veut pas dire que les futurs arrivent d'une manière déterminée par la cause première ; ce que Siger énonce ici est que l'effet (soit-il contingent ou nécessaire) ne peut arriver qu'à partir des causes et des connexions ordonnées par la cause première, mais elle ne détermine pas le type de causalité et donc, elle n'agit pas sur le statut du futur.

La troisième manière de comprendre l'affirmation de Thomas est de supposer une contingence absolue, sans aucun rapport avec la cause première et la cause proche ; mais cela est contraire à l'affirmation principale selon laquelle la providence prévoit la contingence et la nécessité. Cette troisième interprétation est à exclure ; il reste les deux autres : la première est défendue par Siger, la seconde par Thomas.

La difficulté est d'expliquer le futur contingent par rapport à la connaissance infaillible de Dieu. Dans le *De necessitate* Siger attaque la thèse que le futur contingent est connu par Dieu en tant que contingent et donc qu'il arrive nécessairement en tant que contingent. Dans cette partie de son traité Siger se réfère à une opinion commune dans la tradition latine qui comprend Augustin[26], Guillaume de Conches[27], Jean de Salisbury[28], Thomas d'Aquin[29], Bonaventure[30] et plusieurs autres ; selon ces auteurs, la prédestination est identique au « livre de la vie ». Il est intéressant de noter que Siger compare ici le *liber vitae* de cette tradition latine aux *Exempla legalia* d'Averroès[31] :

Sigerus de Brabantia, *De necessitate et contingentia causarum*, p. 40, l. 86 – 41, l. 4	Averroes, *Metaphysica*, VI, comm. 7, f. 151rBC
Sed est diligenter attendendum quod, si praeintellectum esset de aliquo futuro quod diximus contingens, quod fiet, et praeintellectum esset hoc	Dicendum ergo morietur necessario, id est si istae causae fuerint huius dipositionis, necesse est ut exeat et moriatur necessario. Deinde : 'Et

26. Augustinus Hipponensis, *De ciuitate Dei*, XX, 15. Id., *Enarrationes in Psalmos*, ps. 68, sermo 2, par. 13.
27. Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boetium*, *In Consolationem*, lib. 3, in metrum 9, p. 176, l. 684.
28. Iohannes Sarisberiensis, *Policraticus*, lib. 2, c. 22, l. 257.
29. Thomas de Aquino, *Super I Sententiarum*, d. 40 q. 3 a. 1 ad 3 ; *De veritate*, q. 7 a. 1 co ; *Summa theologiae*, Iª q. 24 a. 1 co.
30. Bonaventura, *Breviloquium*, 1, 8.
31. Pour une bonne introduction à la question de la contingence et de la providence chez Averroès, voir notamment C. Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden/Boston, Brill, 2007.

intellectu, qui esset illius in se, non in alio, et per propriam eius rationem, et intellectu infallibili, sive intellectus esset divinus sive quicumque alius, illud esset necessario futurum. Unde, quia quidam assimilant intellectum divinum, quo intelligit de aliquo futuro quod fiet, suo intellectui, ponentes et illum intellectum infallibilem, necesse habent dicere omnia necessario futura, sicut et dicit Averroes Sexto *Metaphysicae*, quod secundum illud quod dicitur **in *Exemplis legalibus*, quod omnia scripta sunt in tabula et quod illud, quod scriptum est, oportet quod exeat ad actum**, omnia sunt necessario futura. *Exempla* enim *legalia* accipiunt quod in intellectu divino est intellectus de omnibus quae fient, ipsa fore, et intellectus quo illa intelliguntur in se, non in alio, et per propriam rationem. Sic enim accipiunt *Exempla legalia* omnia esse scripta in tabula : intendens Averroes per **scripturam in tabula** illud quod quidam dicunt praescientiam divinam, providentiam, vel praedestinationem quae pars est providentiae, vel librum vitae.

similiter si aliquis ordinaverit etc.', id est et similiter continget ut omne, quod sit, antequam fiat, quod fuit necessarium et fieret, ita quod omnia futura et omnia praeterita fuerint necessaria. Et hoc est contra intellectum et sensum. Dicendum quod habent essentiam existentem id est continget ut omnia facta habeant essentiam aliquam existentem, ex quo continget exitus eorum in actum necessario, ut dicitur in ***Exemplis legalibus*, quia omnia fienda sunt scripta in tabula et quod est scriptum in tabula, exibit in actu.**

Dans son commentaire à la *Métaphysique* Siger reprend les arguments contre les *Exempla legalia* d'Averroès, mais sans renouveler la polémique contre le *liber vitae* des latins :

> Oppositum vult hic Commentator. Dicit enim quod omnia esse talia quod necessarium esset ea fore antequam fierent, contra sensum est et intellectum. Nec est sicut in Exemplis Legalibus dictum est, quod « omnia scripta sunt in tabula, et quaecumque scripta sunt ibi necesse est venire ad actum »[32].
>
> Oppositum expresse vult Commentator supra VI° *huius*. Dicit enim quod hoc, scilicet « omnia quae eveniunt necessarium esse fore », est contra

32. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (Rep. Cambridge), lib. VI, q. 9, p. 318, l. 51sq.

> sensum et intellectum. Et dicit : et non est hoc sicut in exemplis legalibus dicitur quod « omnia sunt scripta in tabula » et necesse est omnia illa evenire[33].

La question de la prescience divine et des futurs est posée (par Thomas d'Aquin, probablement visé aussi dans les lignes citées auparavant) sous un rapport de causalité : si le futur est connu par Dieu, le futur arrive par nécessité, puisque tout ce que Dieu connaît est vrai et nécessaire ; l'existence du futur découle du fait que Dieu le connaît avant qu'il arrive. Siger veut établir un autre rapport entre la prescience et l'existence du futur et nous l'expliquons en deux étapes.

La première étape : Siger dit que les événements présents ou futurs ne sont pas intelligés par l'intellect divin par le biais d'un intelligible de ces événements inhérent en eux-mêmes, mais par un intelligible par lequel une chose est intelligée dans un autre (*in alio*). Aucun événement futur n'a un intelligible en Dieu en tant qu'événement futur, donc en tant qu'événement contingent ; le seul intelligible que Dieu a en soi est l'intelligible de soi-même et de sa substance[34]. La connaissance incertaine - si la bataille navale a lieu ou non -, est une connaissance selon le mode propre de l'événement (en tant que futur contingent) ; Dieu ne connaît pas cet événement selon le mode de la contingence, mais selon l'intelligibilité propre à sa substance. Il sait que la bataille aura lieu si la bataille a lieu ; l'intellect divin ne sait pas que la bataille peut ne pas se dérouler, parce que dans ce cas il aurait une connaissance incertaine[35]. En connaissant le futur, il le connaît dans ses causes : si les causes secondaires sont *non impedibiles*, il sait qu'elles produiront un effet nécessaire et si les causes secondaires sont *impedibiles*, il sait qu'elles produiront un effet contingent. Dans un cas comme dans l'autre, l'effet se produit ; il provient à partir des causes secondaires (proches et/ou éloignées) et non pas à partir de la connaissance que Dieu a du futur dans ses causes. L'incertitude à propos de la bataille navale est propre à l'intellect humain qui ne connaît pas

33. Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Vienne), lib. VII, q. 1, p. 375, l. 66sq.

34. Id., *De necessitate et contingentia causarum*, p. 41, l. 5-9 : « Sed advertendum quod nec praesentia nec futura vel eventus futurorum intelliguntur per intellectum divinum intellectu qui sit eorum in se, sed intellectu quo aliquid intelligitur in alio. Nullum enim intellectum habent praedicta in Deo, nisi intellectum qui est sui ipsius et eius substantia ».

35. *Ibid*., p. 41, l. 9 – 42, l. 18 : « Talis autem intellectus futurorum infallibilis et semper verus non oportet quod futuris necessitatem imponat, ita quod dicendum est de aliquo futuro contingenti, quod non est provisum et praeintellectum a Deo ipsum fore, cum nihil sit provisum a Deo et praeintellectum nisi quod est verum. Nunc autem, sicut vult Aristoteles in libro *Perihermeneias*, quamquam navale bellum fore vel non fore sit verum, non tamen divisim contingit alterum vere dicere. Si enim navale bellum fore esset verum, tunc navale bellum fore esset necessarium, ut ibidem pertractatur ».

toutes les causes qui peuvent entraîner la bataille navale ; en raison de cette incertitude, l'intellect humain considère comme contingent un événement futur. Or lorsqu'on pose la question si Dieu sait si la bataille aura lieu ou non, on considère l'intellect divin par analogie à l'intellect humain[36]. Si les causes secondaires ne le produisent pas, Dieu ne connaît pas la possibilité que la bataille navale aurait pu se dérouler. Si c'était le cas, Dieu aurait connaissance de la non-existence d'une chose, ce qui est contraire au type de connaissance de l'intellect divin. Dans l'intellect divin toute connaissance est invariable et donc, ce qui pour l'intellect humain est une connaissance variable, ne l'est pas pour l'intellect divin ; d'où les formules à première vue obscures de Siger : les choses variables (pour l'homme) sont connues par le biais d'un savoir invariable par l'intellect divin, et les futurs faillibles (pour l'homme) sont connus par le biais d'un infaillible par l'intellect divin. Bien qu'il soit prévu que l'événement arrive (en raison de la connexion des causes) et que la providence divine soit infaillible, il peut ne pas arriver – en cela, la providence et la connaissance infaillible (que Dieu a) ne portent pas sur l'événement dans l'événement, mais dans celui qui est immuable[37]. La conclusion est donc intéressante et montre une position très radicale : par rapport à l'intellect divin tout effet se produit nécessairement parce qu'il connaît toutes les causes qui le produisent ; par rapport à l'intellect humain, tout effet ne se produit pas nécessairement parce que l'homme ne connaît pas toutes les causes de l'effet et donc sa connaissance de l'événement est faillible. La science et l'existence divine n'imposent pourtant pas la nécessité au futur, c'est-à-dire, que ni l'une ni l'autre n'impose à l'événement de provenir d'une *causa non impedita* ; le futur peut arriver d'une *causa impedibilis*, donc par rapport à sa cause il n'est pas un effet nécessaire. Mais il est connu par Dieu en tant qu'événement qui se produit (Dieu ne connaît pas un événement qui ne se produit pas, donc un *non-existant*) et par rapport à Dieu l'effet est nécessaire ; il le serait pour l'homme aussi si celui-ci pouvait l'infinité des causes qui le produisent.

36. *Ibid*., p. 40, l. 86- 41, l. 94 : « Sed est diligenter attendendum quod, si praeintellectum esset de aliquo futuro quod diximus contingens, quod fiet, et praeintellectum esset hoc intellectu, qui esset illius in se, non in alio, et per propriam eius rationem, et intellectu infallibili, sive intellectus esset divinus sive quicumque alius, illud esset necessario futurum. Unde, quia quidam assimilant intellectum divinum, quo intelligit de aliquo futuro quod fiet, suo intellectui, ponentes et illum intellectum infallibilem, necesse habent dicere omnia necessario futura ».

37. *Ibid*., p. 43, l. 32-38 : « (...) dicendum quod, licet provisum sit quod *a* fiet, et providentia infallibili, est tamen hoc fallibile quod *a* eveniet, eo quod illa providentia et intellectus ipsius *a* infallibilis non est eius in se sed in alio immutabili. In intellectu enim divino mutabilia habent scientiam immutabilem et futura etiam fallibilia praescientiam et providentiam infallibilem ».

La seconde étape de l'explication : l'effet découle uniquement à partir des causes présentes et à partir des connexions entre les causes ; si Dieu crée quelque chose, il la crée par la médiation des causes secondaires.

En somme, lorsque Dieu connaît un événement (1) il le connaît selon Sa propre substance et non selon le mode de l'événement ; (2) il le connaît donc en tant qu'effet des causes et des connexions des causes qu'il a ordonnées. L'existence de l'événement ne dépend pas de la connaissance que Dieu a en lui de cet événement, mais uniquement des causes qui le produisent[38]. Tout effet donc découle des causes secondaires, sans aucune nécessité imposée par l'existence ou la connaissance de Dieu, mais il découle obligatoirement dans et selon l'ordre des causes établi par Dieu[39]. Siger sait que soutenir une thèse selon laquelle le futur n'est pas connu par Dieu peut choquer ; alors il préfère insister sur le fait que la prescience de Dieu n'impose pas la nécessité à l'événement futur[40].

Il faut pourtant préciser que Siger ne dit pas (et ne laisse pas entendre) que la science divine des effets est déterminée par les causes secondaires ; Dieu sait ce qu'elles peuvent produire avant même qu'elles produisent.

S'il fallait résumer en peu de mots la position de Thomas, on pourrait dire : si l'antécédent est connu par Dieu, le conséquent sera nécessairement (d'une manière contingente ou nécessaire). Et la position de Siger est celle–ci : l'antécédent est connu par Dieu parce que le conséquent sera produit (par les causes secondaires) d'une manière contingente ou nécessaire. Cette interprétation de Siger, exclut non seulement toute la discussion formelle sur

38. *Ibid.*, p. 43, l. 39 – 44, l. 50 : « Ad secundum de providentia dicendum per idem, aut negando antecedens, scilicet quod provisum est quod *a* fiet, ratione praedicta ; aut interimendo consequentiam qua dicitur quod, si provisum est *a* quod fiet, ergo *a* fiet. Si enim ex habitudine praesentium et connexione causarum non sequitur quod *a* eveniet, - tunc etiam nec ex existentia Causae Primae, cum Causa Prima illud causare non habeat nisi per medias causas ; et, si ex praedictis non sequitur quod *a* eveniet, tunc etiam nec ex providentia quam in Deo habet, cum providentia quam in Deo habet, Deus sit ; et quia etiam, cum ex causis ordinatis non est necesse sequi aliquem effectum, tunc nec ex ratione practica illius ordinis ».

39. *Ibid.*, p. 44, l. 54-61 : « Ad tertium de providentia dicendum est quod, sicut alicuius mutabilis potest esse in Deo scientia immutabilis eo quod non scitur scientia quae sit eius in se sed in aliquo immutabili, sic etiam potest esse fallibilis futuri providentia infallibilis. Advertendum tamen quod, quamquam fallibile sit a fore, nihilominus tamen eventus ipsius a non potest fieri extra ordinem Primae Causae, sed etiam hoc ipsum posse non fore non est extra eius ordinem ».

40. *Ibid.*, p. 42, l. 18 – 25 : « Aut si graviter sonat in auribus aliquorum, quod non sit hoc praeintellectum a Deo, tunc dicendum, sicut prius dictum est, quod, cum hoc ipsum, quod est a fore, in Deo non habeat intellectum, nisi qui est ipsius substantiae divinae et ipsa substantia divina, etiam talis intellectus ipsius a quod fiet, qui est eius in alio quodam immutabili, quamquam quod a fiet sit mutabile, nullam imponit necessitatem ipsi a ad eventum ».

l'antécédent et le conséquent de Thomas[41], mais aussi toute la discussion sur la temporalité du futur connu par Dieu (s'il le connaît en tant que présent ou comme s'il était présent).

Les commentaires à la Métaphysique

Dans la *reportatio* de Cambridge au commentaire à la *Métaphysique*, Siger défend les mêmes positions que dans le *De necessitate* : les concepts et le vocabulaire sont identiques, les exemples sont discutés de la même manière et les mêmes autorités citées favorablement ou d'une manière critique ; on retrouve les thèses sur la contingence provenant d'une *causa impedibilis*, sur la nécessité qui provient d'une causa *non impedita* et les autres solutions majeures du *De necessitate*. Il faut pourtant noter quelques changements intéressants : dans le *De necessitate* les astres sont considérés de plusieurs manières : des causes nécessaires par rapport à certains effets, des causes *ut in pluribus* pour d'autres effets, des causes par accident pour d'autres effets encore etc. Siger les présente, dans la plupart des cas, comme des causes dont l'effet découle le plus souvent dans la mesure où elles ne sont pas empêchées. Dans le commentaire à la *Métaphysique*, Siger modifie légèrement la définition de la nécessité pour pouvoir l'appliquer, d'une manière conditionnée, aux astres ; il dit : la nécessité est une certaine impossibilité de se tenir autrement ; cette impossibilité signifie une certaine immobilité ; l'immobilité est de l'ordre de l'éternité ; donc, dans la mesure où une chose est immobile et éternelle, elle est nécessaire, et inversement. Or les astres, en considérant leur substance, sont éternels et immobiles ; et parce que leur mouvement est toujours le même, on peut considérer qu'ils ne peuvent pas se tenir autrement. Ils sont donc des causes nécessaires par rapport à leurs effets, mais dans la mesure où elles ne sont pas empêchées ; cette nécessité est nommée *necessitas condicionata*. Le *De necessitate* utilise, comme nous l'avons vu, seulement l'expression *necessitas simpliciter* ; pour l'autre type de nécessité, celle qui correspond à son interprétation d'Avicenne, Siger n'utilise aucune expression spéciale, et se contente de parler de l'effet qui découle d'une *causa ut in pluribus*. Il adopte exactement la même position dans la reportation de Cambridge à son commentaire à la *Métaphysique*[42]. Dans la reportation de

41. *Ibid*., p. 44, l. 50-53 : « Latet autem sequi, si provisum est quod a fiet, ipsum a fore : hoc contingit quia providentia sui eventus intelligitur ad similitudinem nostri intellectus et nostrae providentiae de aliquo futuro quod ipsum fiet ».
42. Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), p. 322, l. 79sqq. : « Quaedam enim procedunt a causa necessaria simpliciter, in cuius natura non est reperire impedimentum, ut viventem fore moriturum. Alia autem procedunt a causis ut in pluribus, quibus positis, non semper ponitur effectus, quia causae in natura sua natae sunt recipere impedimentum,

Vienne du commentaire à la *Métaphysique*, Siger parle, à propos de la même distinction, de l'effet qui arrive *de necessitate simpliciter* et *de necessitate contingenter*[43]. Dans les *Impossibilia*, Siger distingue entre plusieurs types de nécessité[44]. La nécessité absolue (*necessitas absoluta*) ne caractérise pas une *causa non impedita*, mais une *causa non impedibilis* :

> Ad hoc primo intelligendum est quod necessitas est impossibilitas

sicut comestio veneni est causa mortis ».

43. *Ibid.* (rep. Vienne), p. 369, l. 67sqq. : « Dico quod propositio Avicennae sic est intelligenda quod omnis effectus, cum comparatur ad causam non absolute, sed causam entem in dispositione illa in qua non recipit impedimentum, vel in qua est sufficiens causa ad producendum illum effectum, est necessarius respectu illius causae, sic, scilicet, acceptae. » ; p. 378, l. 145sqq. : « Et hoc modo etiam ibi est quaedam necessitas iuxta illam immobilitatem, ita quod accepta etiam nata impediri, in illa dispositione in qua non impedita, necesse est quod causet suum effectum. Et quicumque credit oppositum huius, provenit ex sua ignorantia. Immo ponit quod nulla causa sit quae umquam causet suum effectum. Nisi enim, cum sic accepta est causa, scilicet ut non impedita, necesse esset quod causaret suum effectum, numquam illum effectum causaret ; nam cum impedita est non causaret eum. Unde hoc vult Avicenna expresse quando dicit quod omnis effectus respectu suae causae necessarius est ».

44. Id., *Impossibilia*, p. 69, l. 66-73 : « Necessarium est tribus modis. Est enim necessarium ex suppositione alicuius non necessarii, ut necesse est animal habere cibum, si debet vivere ; et est necessarium ex causa necessaria, ut solem eclipsari luna interposita et cum necesse sit statum esse in causis ; est etiam necessarium tertium modo, quod est simpliciter necessarium et sine causa, quod non dependet in esse suo ex aliquo extrinseco sibi vel intrinseco sicut ex causa, cuius non esse non accidat ex non esse cuiuscumque et quacumque de altero positione facta » ; p. 89, l. 7 - 90, l. 29 ; p. 91, l. 59sq. : « ad quartam dicendum quod necessarium potest intelligi ad praesens tripliciter. Uno modo sicut est necessarium coactionis ; et tale necessarium non potest cadere in voluntate, quia voluntas in volendo cogi non potest. (...) Secundo modo potest intelligi necessarium in voluntate et actione humana, si quis ex causa quae non potest impediri velit aliquid, et per consequens faciat. (...) Tertio modo est necessarium in actibus secundum quod effectus proveniens ex aliqua causa quae nata est impediri, a qua tamen existente in dispositione illa in qua effectus ab ea provenit et ipsa non impedita necesse est effectum evenire. Sic enim omnis effectus respectu suae causae est necessarius, ut vult Avicenna, aut a sua causa non eveniret. Et hoc necessarium et secundo modo necessarium multum differunt. (...) Sed necessarium tertio modo in actibus humanis, quod est necessarium ex conditione, non removet punitionem in actibus humanis ». Thomas d'Aquin donne d'autres définitions à la nécessité (*Summa theologiae*, I, q. 82, a. 1) : « Respondeo dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi ; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur necessitas finis ; quae interdum etiam utilitas dicitur. Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis ».

> quaedam aliter se habendi. Hoc autem est immobilitas quaedam. Immobilitas autem est aeternitas quaedam. Et ideo sicut aliquid est immobile et aeternum, ita est necessarium, et e converso.
>
> Necessitas autem diversimode reperitur in diversis. Primo enim invenitur in separatis. Unde, quia ipsa omnia et secundum quamlibet dispositionem immobilia sunt et aeterna, ideo omnino sunt necessaria ; tamen in eis est aliquid primo necessarium, non habens causam suae necessitatis, cuiusmodi est Ens primum. Aliae autem substantiae separatae ab ipso habent causam suae necessitatis.
>
> Consequenter autem caelestia corpora, quia quantum ad substantias suas immobilia sunt et aeterna, ideo ut sic sunt necessaria. In motu tamen eorum invenitur immobilitas quaedam et impossibilitas aliter se habendi, inquantum semper eodem modo moventur. (rep. Cambridge, p. 319, l. 83 – 320, l. 96)
>
> Ex his igitur patet quod valde refert dicere effectum aliquem evenire a causa non impedibili et a causa non impedita. Si etiam utrobique sit immobilitas et necessitas quaedam causae ad effectum, multum refert haec et illa, nam una est necessitas absoluta, alia autem condicionata. (rep. Cambridge, p. 321, l. 53-56)

L'effet des astres ne provient pas nécessairement d'une manière nécessaire, mais il provient nécessairement d'une manière contingente (*necessario futurum est contingenter*, p. 321, l. 41).

Dans ce commentaire à la *Métaphysique*, Siger défend d'une manière encore plus claire que dans le *De necessitate* la thèse selon laquelle si l'effet ne provient pas d'une manière nécessaire à partir de la connexion des causes, il ne provient pas non plus d'une manière nécessaire à partir de la cause première ; la providence divine tient compte, pour ainsi dire, de la connexion des causes et de la nature de chacune d'entre elles. La nécessité n'est aucunement imposée par la providence (c'est-à-dire l'ordre des causes dans l'univers) ou par la cause première :

> Ergo effectus suos non producit nisi per causas secundas. Si igitur connexio causarum secundarum non artet effectus futuros ad eventum necessarium, nec providentia divina ad hoc artabit.
>
> Tertium autem quod consimiliter istis (i.e. causa prima et connexio causarum) artat effectus futuros ad eventum : quod omnis effectus qui fiet aut in praesentibus habet causam non impedibilem, aut causam ut in pluribus impedibilem, non impeditam tamen, aut causam per accidens sub dispositione illa in qua habet causare effectum, et hoc vel immediate vel per media plura vel pauciora. (rep. Cambridge, p. 323, l. 12-19)
>
> Ad aliud arguitur de providentia divina, apparet ex dictis quod providentia divina non alio modo artat effectus futuros ad eventus quam

> connexio causarum ; et ideo, si ex connexione causarum non eveniant omnia necessario, nec ex providentia divina. (*Ibid.*, p. 327, l. 26-29)

Siger se demande alors en quoi consiste l'infaillibilité de la providence divine si l'effet provient tel que les causes secondaires sont disposées à le produire. L'arrière-pensée de Siger est de proposer une autre réponse que celle de Thomas, critiqué, comme nous l'avons déjà montré plusieurs fois, dans le *De necessitate* à propos de la même question de l'infaillibilité de la providence par rapport à l'effet. La réponse de Siger est la même que dans le *De necessitate* : l'infaillibilité de la providence ne consiste pas dans l'arrivée par nécessité de l'événement ; elle peut se reconnaître dans : (1) les causes déterminées, en acte, des événements présents qui arrivent, et (2) la cause qui ne peut pas être empêchée (*causa ut impedita*) bien qu'elle ait la puissance d'être empêchée, elle n'a pas cette puissance quand elle n'est pas empêchée.

> Dico quod non eventus necessarius omnium effectuum futurorum ; sed huic infallibilitati respondent aliqua duo impossibilia aliter se habere : quorum unum est causae in actu in praesentibus determinatae omnium eorum quae evenient, et ceterum quod causa non impedita, quamvis habet potentiam ut impediatur, non tamen habet potentiam ut impediatur quando non impedita est. (rep. Cambridge, p. 327, l. 29-36)

La thèse sur les causes déterminées qui sont en acte par rapport aux événements présents est nouvelle par rapport au *De necessitate* ; elle est longuement développée par Siger dans le commentaire[45]. La seconde thèse énoncée dans la citation reprend une idée qui apparaît dans le *De necessitate*, mais non pas à propos de la position thomiste. En somme, dans le commentaire à la *Métaphysique* l'alternative de Siger à Thomas au sujet de l'infaillibilité de la providence est donnée d'une manière plus élaborée que dans le *De necessitate*.

Dans la *reportatio* de Cambridge on trouve une idée qui pourrait étonner :

> Et tertium adici potest, et quod futurum, quando est, necesse est esse ; futura autem cernit Deus tamquam praesentia. (rep. Cambridge, p. 327, l. 38-40)

L'étonnement devant cette affirmation de Siger pourrait venir du fait que l'on serait tenté de la comprendre comme une affirmation d'inspiration thomiste, alors qu'en réalité elle ne fait que résumer (il est vrai, sans grande clarté) les idées énnoncées auparavant : Dieu connaît l'événement en tant que présent,

45. Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), p. 324-325.

en tant que résultat de l'action des causes secondaires en acte. Il ne connaît pas le futur en tant que présent avant qu'il n'arrive, mais il sait qu'il arrivera parce qu'il a la connaissance de toutes ses causes. C'est la seule manière de comprendre cette affirmation plutôt elliptique, autrement, on serait devant une contradiction manifeste : si Dieu connaît l'événement en tant que présent avant qu'il soit, son existence découle nécessairement de cette science, donc (en dépit de la nature et de l'ordre des causes secondaires) Dieu imposerait par nécessité l'arrivée du futur.

Dans la *reportatio* de Vienne, qui donne un commentaire très probablement postérieur aux autres *reportationes*, les doctrines sont les mêmes que dans la variante conservée à Cambridge ; cependant certaines explications sont plus claires ou plus nuancées. On trouve donc la discussion sur le rapport entre *immobilitas*, *necessitas* et *sempiternum* (p. 376sq.) ; la distinction entre l'effet qui provient *necessario absolute* et l'effet qui provient *necessario contingenter* (p. 379sq.) ; la thèse de la *causa in actu in praesentibus* (p. 385). La réponse finale au sujet de la prescience divine énonce la même thèse que dans la *reportatio* de Cambridge, mais en mettant l'accent sur un autre aspect :

> Ad aliam rationem dicendum et eodem modo solvendum esset. Quia, quamquam praescitum sit hoc a Deo, non propter hoc sequitur quod fiat de necessitate, sed sequitur quod de necessitate fiat sicut praescitum est a Deo. Nunc autem non est praescitum a Deo fieri de necessitate quidquid praescitum est ab eo fieri, sed aliquid praescitum est ab eo fieri contingenter. (rep. Vienne, p. 387, l. 84–89)

Tout ce que Dieu connaît n'arrive pas par nécessité. l'effet sera nécessairement tel qu'il est connu par Dieu : le futur contingent sera nécessairement contingent parce que Dieu le connaît comme contingent (en tant qu'effet d'une ou plusieurs causes *impedibiles*) et le futur nécessaire sera nécessairement nécessaire parce que Dieu le connaît comme nécessaire (en tant qu'effet d'une ou plusieurs causes *non impeditae*).

Le commentaire à la Physique Vb

Nous présentons ici la position sur la contingence défendue par Siger dans le commentaire *Vb*[46] afin de mieux mettre en évidence les contradictions avec la position du *De necessitate*.

46. A. Zimmermann, *Les Quaestiones in Physicam de Siger de Brabant*, dans Sigerus de Brabantia, *Écrits de logique, de morale et de physique*, p. 143-184.

La solution de la nécessité et de la contingence dans ce commentaire authentique à la *Physique* a été résumée par A. Maier dans trois études[47] ; elle note cependant très rapidement que *Vb* donne une solution différente du *De necessitate et contingentia causarum* sans préciser en quoi consiste cette contradiction. Il nous semble qu'il est grand temps de reprendre ce problème de la pensée de Siger et d'essayer une comparaison plus détaillée.

La question 9 du livre II pose la question de la contingence et de la nécessité d'une manière explicite ; on y trouve des thèses assez communes qui se lisent également dans le *De necessitate* :

> Effectuum qui contingunt semper et sunt necessarii in respectu ad suam causam, talium non est causa fortuna. Item, effectus qui provenit frequenter non est a fortuna, ut quod homo generetur bipes et cum duobus oculis : a sua enim causa frequenter producuntur isti effectus. (*Vb*, p. 163, l. 37-39)

Cependant, on remarque l'absence du vocabulaire propre au *De necessitate* : *causa impedibilis*, *causa ut in pluribus*, *causa non impedita* etc. ; toutes ces expressions sont utilisées par Siger dans le *De necessitate* pour expliquer ce qu'est la contingence. En l'absence de ces termes et définitions, les doctrines que l'on trouve dans *Vb* sont différentes : dans le *De necessitate* Siger considère que l'accident arrive à partir d'une *causa impedibilis*, empêchée par divers agents d'agir comme elle le fait le plus fréquemment ; dans *Vb*, l'accident n'est pas proprement dit un effet de la cause, et la cause dont celui-là découle n'est pas à proprement parler une cause :

> Probatio : si causa per se deficiat a suo effectu, casus est ; et tamen non est ibi accidens effectum. (...) Effectus igitur fortuitus accidit suae causae, sicut dicit Aristoteles. Ergo non est per se effectus, et causa etiam, quae est fortuna, non est per se causa fortuiti effectus. (...) Quia vero fortuna est causa sic per accidens, ideo non semper provenit effectus ex ea, sed quandoque et raro. Et ratio huius est : quia enim agenti quod causat a fortuna, quandoque accidit aliquid, quandoque non, ideo est causa alicuius, cuius alias non est causa, quia fuit causa non per se, sed per illud accidens. (...) Quia si per se fuisset causa, ipso posito semper vel frequenter sequeretur effectus talis. (*Vb*, p. 164, l. 62-74)

47. A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spatscholastik*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1949, p. 275-277 ; *Nouvelles 'Questions' de Siger de Brabant sur la 'Physique' d'Aristote*, dans *Revue philosophique de Louvain* 44 (1946), p. 497-513 ; *Les commentaires sur la 'Physique' d'Aristote attribués à Siger de Brabant*, dans *Revue philosophique de Louvain* 47 (1949), p. 334-350.

Siger semble avancer d'un pas hésitant, en opérant uniquement avec deux concepts : *causa per se* et *causa per accidens* ; l'explication est donc simpliste : ce qui arrive par hasard ne provient pas à partir d'une cause par soi, mais à partir d'une cause par accident ; par conséquent, le hasard n'arrive pas fréquemment. Siger parle d'un agent qui agit par hasard (*causat a fortuna*), donc un agent qui parfois opère, parfois non. On ne résiste pas au plaisir de reproduire ici la formule française citée par Siger qui exprime ce genre d'effet fortuit :

> Et quod fortuna sit causa per accidens, hoc sonat nomen fortunae gallice : « de aventure » accidit aliquid, eo quod accidenter adveniebat, et proprie dictus est. (*Vb*, p. 164, l. 74-76)[48]

Dans *Vb*, nous trouvons une distinction entre *necessarium simpliciter* et *necessarium ex suppositione* :

> Ulterius sciendum quod differt necessarium simpliciter et necessarium ex suppositione. Effectus qui provenit a fortuna in dispositione in qua est causa illius effectus, est necessarius ex suppositione causae, quae est fortuna cum suis accidentibus. Non tamen ille effectus est necessarius simpliciter, cum eveniat ex suppositione causae in dispositione in qua causa. Et suppositio suae causae non est necessaria simpliciter ; suae dico causae in dispositione in qua causa ; ideo etc. Et ideo dicit Avicenna quod omnis effectus est necessarius respectu suae causae. Verum est in dispositione in qua causa est talis effectus. (*Vb*, p. 165, l. 83-91)

Nous retrouvons l'exemple du créancier et du débiteur : au créancier manque le blé, au débiteur manque le vin ; tous les deux s'en vont au marché où ils se rencontrent ; mais quelle est la cause de la rencontre ? Cela pourrait être une certaine cause accidentelle (*causa fortuita*) ; donc la volonté (d'aller au marché) de l'un et de l'autre est la cause de l'effet accidentel. Mais les causes *per accidens* doivent être ramenées à une cause ordonnée et supérieure, à une cause *per se* ; ceux qui affirment une telle idée se trompent (*male dixerunt*) parce que le hasard serait alors produit par le divin. Par une telle opinion, dit Siger, on nie la contingence puisque la cause première (à laquelle le hasard et l'accident sont réduits) serait alors cause par accident et cause par soi ; or cela signifie que l'on accepte deux causes premières, ce qui est une hérésie :

> Sed ulterius, quid est causa concursus accidentium, ut voluntatis eundi in creditore et debitore ? Huius causa potuit esse aliqua causa fortuita :

48. Dans le commentaire à la *Métaphysique* (rep. Cambridge), on lit (p. 325, l. 76) : « Item, frustra fieret consilium contra quaecumque ventura ».

> quando creditor indiguit blado, tunc debitor indiguit vino. Ideo voluntas similis est causa fortuiti effectus. Et quamdiu sunt tales causae, non est in eis status, quia per accidens sunt illae causae. Ergo oportet quod effectus veniat in causam ordinantem et in causam per se. Et hoc somniabant Antiqui dicentes quod fortuna est quid divinum. Sed quia vocaverunt fortunam causam ordinantem, male dixerunt. Et sciendum quod Primam Causam dicere fortunam alicuius effectus nefas est dicere. Quod arguitur sic : actio agentis quae reducitur in aliud agens sicut in suam causam, non accidit agenti in quod reducitur, praecedit autem causa per se omnem causam per accidens ; sed omnis agentis actio reducitur in Primum Agens ut in causam ; ergo nullius agentis actio accidit ei ; ergo non potest esse causa per accidens, et sic nec fortuna. Et qui dicit Causam Primam esse causam alicuius per accidens, ponit quod Prima Causa non est omnium causa, immo ponit duas primas causas. Et hoc est haeresis, quia faciunt duos deos qui sic dicunt. (*Vb*, p. 165, l. 92-9)

Nous avons choisi de copier intégralement ce long passage parce qu'il a été l'enjeu de la dispute entre J.J. Duin et A. Maier, le premier étant déclaré perdant ; selon A. Maier, Siger « n'a pas clairement énoncé », mais il « a seulement indiqué » l'opinion selon laquelle la volonté d'aller au marché du créancier et du débiteur est nécessairement déterminée par la *causa ordinans*[49]. Suite à cette « indication » observée par Maier, beaucoup de médiévistes ont voulu voir en Siger un déterministe.

Regardons encore une fois les différences (que nous avons déjà observées au niveau de l'argumentation et du vocabulaire) entre le *De necessitate* et *Vb* ; les solutions sont très différentes. Dans *Vb* Siger dit que la nécessité et la contingence concernent uniquement les causes proches, et non pas les causes supérieures. Tout est nécessaire (dans le sens que tout ce qui arrive dans ce monde arrive selon l'ordre établi par la cause première) par rapport à la cause première, la contingence et la nécessité considérées sous l'aspect de la *causa impedibilis*, concernent uniquement la cause proche :

> Ulterius sciendum quod effectus non sortitur necessitatem nec contingentiam ex causis remotis, sed ex propinquis. (...) Et iterum cum effectus non accipiant esse a Causa Prima nisi mediantibus causis propinquis – esse dico propinquum, ita et esse contingens aut necessarium – hinc est quod non omnia dicuntur necessaria, licet sint necessaria respectu Primae Causae. (*Vb*, p. 165, l. 10sq.)

Dans le *De necessitate* Siger insiste beaucoup sur le fait que les causes supérieures (les astres) sont *impedibiles* et que l'effet provient d'une manière

49. Maier, *Les commentaires sur la 'Physique' attribués à Siger*, p. 336.

contingente non seulement par rapport à la cause proche, mais aussi par rapport à la cause supérieure, voire même par rapport à la cause première. Même si les premiers effets (qui correspondent aux trois premiers ordres de la hiérarchie décrite dans le *De necessitate*) sont des effets nécessaires par rapport à la cause première, les effets des causes secondaires ne sont pas *simpliciter* nécessaires. La contingence est, dans le *De necessitate*, rapportée aussi aux causes supérieures, et non seulement aux causes proches :

> Unde ex particulari causa et proxima non evenit futurum contingens necessario, quia possibile est de eventu illius futuri contingere aliter et praeter ordinem illius causae. Ex Causa etiam Prima non evenit illud futurum necessario, quia quamquam de eventu illius futuri non sit possibile aliter evenire quam secundum ordinem Causae Primae eo quod non est causa impedibilis, quia tamen sub eius ordine non tantum cadit illud futurum sed est possibile oppositum, ideo nec respectu Causae Primae est eventus illius futuri necessarius. (*De necessitate*, p. 31, l. 90 – 32, l. 00)

Il existe donc une contradiction manifeste entre les deux textes : *Vb* niant l'aspect de la contingence par rapport aux causes supérieures *impedibiles*, alors que le *De necessitate* le défend à plusieurs reprises. Ce n'est pas la seule contradiction doctrinale entre les deux ouvrages de Siger ; la contradiction est encore plus manifeste à propos de la doctrine de la providence ; dans *Vb* on lit un argument contre ceux qui soutiennent que la providence connaît le futur dans la mesure où il arrive en tant que futur, mais qui ne le connaît pas *simpliciter*. Cela ne vaut rien, dit Siger : si l'antécédent est nécessaire, le conséquent est nécessaire aussi :

> Dicunt alii : praescitur in quantum huiusmodi eveniet, non praescitur simpliciter. Sed nihil valet, nam quando antecedens est necessarium, sive addatur ei consequens cum reduplicatione sive sine reduplicatione, necessario sequitur. (*Vb*, p. 166, l. 43sq.)

Dans le *De necessitate*, Siger dit que Dieu n'a pas une prescience du futur en tant que futur ; on pourrait dire, sans détourner la thèse du *De necessitate*, que Dieu n'a pas une prescience *simpliciter* de l'événement futur, mais une prescience du futur en tant qu'événement produit par des causes secondaires *impedibiles* :

> (...) dicendum est de aliquo futuro contingenti, quod non est provisum et praeintellectum a Deo ipsum fore, cum nihil sit provisum a Deo et praeintellectum nisi quod est verum. (*De necessitate*, p. 42, l. 11-14)

> Si enim ex habitudine praesentium et connexione causarum non sequitur quod *a* eveniet, - tunc etiam nec ex existentia Causae Primae, cum Causa Prima illud causare non habeat nisi per medias causas ; et, si ex praedictis non sequitur quod *a* eveniet, tunc etiam nec ex providentia quam in Deo habet, cum providentia quam in Deo habet, Deus sit ; et quia etiam, cum ex causis ordinatis non est necesse sequi aliquem effectum, tunc nec ex ratione practica illius ordinis. (*Ibid*., p. 43, l. 42 – 44, l. 50)

Siger reprend dans *Vb* la solution thomasienne[50], en disant que Dieu ne considère pas le futur dans sa cause, mais en tant que *intransmutabilis*. Cette solution n'apparaît dans aucun autre texte de Siger sur la prescience divine ; une solution que Siger considère pourtant probable (*probabilis*), mais non satisfaisante :

> Ideo est necessarium futurum respectu scientiae Dei, qui non considerat futurum in sua causa, sed ut intransmutabilis est eius entitas, quae, licet non sit intransmutabilis, tamen cognoscitur ut intransmutabilis. Et licet hoc sit probabile, non tamen satisfaciat, ut videtur, quod secundum Aristotelem non ens non cognoscitur nisi per aliquod ens a quocumque etiam cognoscente. (*Vb*, p. 167, l. 61-66)

La suite de l'argumentation de Siger dans *Vb* fait penser au *De necessitate* :

> Si ergo Primum cernit futurum contingens ut praesens, cum sit nondum ens, in se ipso non praevidet, ergo in alio, quod est signum aut causa. Sed futurum contingens non habet signum nec causam, quibus sequatur ex necessitate, quia non esset contingens. Ergo etc. (*Vb*, p. 167, l. 66-70)

> Sed advertendum quod nec praesentia nec futura vel eventus futurorum intelliguntur per intellectum divinum intellectu qui sit eorum in se, sed intellectu quo aliquid intelligitur in alio. Nullum enim intellectum habent praedicta in Deo, nisi intellectum qui est sui ipsius et eius substantia. (*De necessitate*, p. 41, l. 5-9)

La réponse de *Vb* est reprise de Thomas : ce qui est prévu par Dieu doit nécessairement s'accomplir, que cela soit d'une manière nécessaire ou contingente. Dieu prévoit que certains futurs arrivent par nécessité et d'autres par contingence ; Siger critique fortement cette réponse dans le *De necessitate*. Pour rendre les contraditions encore plus claires, nous reprenons ici le tableau comparatif constitué auparavant auquel nous ajoutons le texte de *Vb* :

50. Cf. Thomas de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 40, q. 3, a. 1, ad. 3 ; Id., *De veritate*, q. 2, art. 12 ; *Summa contra Gentiles*, I, 67, § 2.

Sigerus de Brabantia, *De necessitate et contingentia causarum*, p. 39, l. 53-40, l. 78 :

Propter hoc dixerunt alii, quod per providentiam divinam **providetur de aliquo futuro non solum quod fiet, sed et qualiter**, utpote, **secundum conditionem causae proximae, contingenter vel necessario ;** et ideo de eventu futurorum contingentium dicunt quod necesse est quod talia fiant, contingenter tamen. Sed iste sermo potest intelligi tripliciter. Uno modo ut intelligatur non quod huiusmodi futura necessario fiant, sed quod in eventu huiusmodi futurorum necesse est esse contingentiam, ita quod, si fiant, necesse est quod contingenter ; et hoc est verum. Sed hoc non intendunt dicere dicentes quod necesse est quod fiant huiusmodi futura, contingenter tamen, **cum intentio eorum sit ponere necessitatem et infallibilitatem in eventu huiusmodi futurorum, eo quod provisum est de ipsis quod fiant, providentia infallibili.** Et ideo secundo modo potest intelligi per sermonem dicentem quod necesse est quod

Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Physicam (Vb)*, p. 167, l. 71-77 :

Dicamus nos sic : Praevisum vel provisum a Deo oportet quod eveniat. Sed hoc potest esse contingenter vel de necessitate. Exponatur praevisio Dei : **Deus non tantum scit quod futurum eveniet, sed qualiter.** Deus ergo scit quod **contingens eveniet et quod contingenter eveniet. Si autem scit aliquid provisum ex necessitate evenire, necessario eveniet. Nam ex causis proximis dicuntur effectus necessarii vel contingentes.**

Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 4 :

Respondeo dicendum quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt. (...) Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut **necessario** evenirent ; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent **contingenter**, **secundum conditionem proximarum causarum**.

Ad primum ergo dicendum quod effectus divinae **providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo ; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario.** Et ideo evenit **infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario**, et evenit contingenter, quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat. Ad secundum dicendum quod in hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab

huiusmodi futura fiant, contingenter tamen, quod huiusmodi futura contingenter eveniant relatione ad quandam causam eorum impedibilem, et quod tamen necesse sit quod fiant, relatione ad providentiam et totam causarum connexionem. Et hoc est dicere quod simpliciter necessario eveniant, licet respectu ad aliquid sint contingentia ; sed, sicut prius visum est, omnia esse necessario futura etiam in respectu ad totam connexionem causarum, falsum est.	ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario sive contingenter.

Comment peut-on comprendre ces contradictions manifestes ? On peut envisager deux réponses possibles : soit *Vb* n'est pas un texte de Siger, soit au long de sa carrière Siger a changé sa doctrine sur les futurs contingents et la prescience divine. Il aurait évolué d'une position proche de Thomas vers une position ouvertement anti-thomiste[51]. Dans l'état actuel de la recherche, la première option doit être exclue : *Vb* est explicitement attribué dans le manuscrit et quelques doctrines défendues dans ce texte sont propres à Siger et reprises dans d'autres ouvrages[52]. Il faut pourtant souligner que *Vb* utilise un vocabulaire et défend des doctrines sur la prescience et la contingence qui ne se trouvent dans aucun autre texte certainement authentique de Siger[53]. Il nous reste alors la seconde option : supposer que *Vb* a été probablement enseigné vers 1269-1270, donc bien avant le *De necessitate* et les *Impossibilia* (datés en fonction de la date de composition du ms. BnF lat. 16297, donc

51. Au dossier « Siger anti-thomiste », on ajoutera les *Impossibilia*, p. 82-83.
52. Selon les articles de Maier, *Les commentaires sur la Physique d'Aristote attribués à Siger*, p. 339–350 et *Nouvelles Questions de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote*, p. 502-503.
53. Nous ne saurions dire à quoi fait référence A. Maier lorsqu'elle écrit, en comparant *Vb* et le *De necessitate* : « Die Formulierungen sind in den beiden Werken oft von einer verblüffenden Aehnlichkeit : ein weiterer Beweis für die Echtheit unserer Quaestionen (i.e. *Vb*), die freilich schon durch äussere Gründe hinreichend gesichert ist » (*Die Vorläuger Galileis im 14. Jahrhundert.*, p. 237).

vers 1271-1273)[54]. Etant donné que Siger utilise dans ces deux derniers écrits un vocabulaire proche des commentaires à la *Métaphysique*, nous estimons que le *De necessitate* et les *Impossibilia* sont légèrement antérieurs ou même contemporains aux commentaires à la *Métaphysique*, donc nous pensons qu'on pourrait plutôt les dater vers 1273.

Le commentaire à la Physique P_1

Revenons sur le commentaire à la *Physique* (P_1) que nous éditons dans ce volume. Dans une question du livre II, l'auteur répond à un argument (*cum dicitur quod*), survenu probablement au cours de la dispute et qui fait penser à Thomas ; selon cet argument, Dieu voit (*cernit*) le futur contingent avant qu'il soit *non seulement* dans sa cause *mais aussi* en tant que présent : « Cum dicitur quod primum cernit futurum contingens antequam sit, non solum in sua causa, sed in sua presentialitate ».

L'auteur réplique : (1) si l'on comprend que Dieu voit que le futur contingent est (*quod ipsum esse*), cela est faux. Il continue : (2) si l'on comprend que Dieu voit que le futur contingent sera, mais qu'il le voit d'une manière déterminée (où il arrive et quand), il faut dire au contraire qu'un *non–ens in sua non–entitate* ne peut pas être connu ; le futur contingent est un non–être, donc il ne peut pas être vu en soi (*in se*), seulement dans ses causes. Mais il ne peut pas être connu dans ses causes parce qu'il n'a pas de causes déterminées. On comprend que l'auteur défend l'idée que le futur peut être vu seulement dans ses causes (*non potest cerni in se, sed tantum in suis causis*). Or le futur contingent a plusieurs causes qui le déterminent, et donc il ne peut pas être connu d'une manière déterminée (à savoir quand il arrive, dans quelle partie) avant que les causes agissent. Dans la q. 13, du même livre II, l'auteur dit qu'un accident peut provenir de plusieurs causes concurrentes qui, considérées ensemble, n'ont pas une seule cause, bien que chaque cause puisse être ramenée à une autre cause :

> lib. II, q. 13 : Sed Aristoteles dicit *VI° Metaphysice* quod accidentis non est causa ; potest enim esse concursus talium causarum quod non habebunt aliquam causam determinatam, licet utrumque habeat causam.

Cet argument rappelle la discussion du *De necessitate* au sujet de la *causa uniens* ; dans cette partie théorique nous avons pris pour exemple le créancier et le débiteur qui se rendent au marché l'un pour vendre le blé, l'autre pour accompagner un ami ; leur rencontre fortuite ne peut pas être ramenée à une

54. B.C. Bazán, *Introduction*, dans *Siger de Brabant, Ecrits de logique, de morale et de physique*, p. 27 et Zimmermann, *Introduction*, dans *ibid.*, p. 146sq.

cause supérieure, bien que dans chaque cas, il existe une cause qui détermine la décision d'aller au marché.

Par rapport à l'objection principale, l'auteur veut dire : Dieu ne peut pas voir le futur contingent en tant que présent avant qu'il ne soit, mais il le voit dans ses causes. En connaissant les causes qui le produiront, Dieu peut avoir une connaissance de l'effet, mais cela est une connaissance indéterminée avant que les causes secondaires interviennent dans la production de l'effet.

L'auteur continue : Dieu connaît les autres choses en se connaissant soi-même ; il connaît donc les autres choses dans la mesure où il en est la cause et il les connaît en tant qu'il les produit. Si donc il connaît une chose parce qu'elle sera (produite par lui), il en est la cause ; et s'il en est ainsi la cause, alors la chose sera (produite) nécessairement. Par conséquent, la contingence est contraire à ce type de connaissance-causalité.

Un dernier argument est discuté par l'auteur : Dieu ne peut connaître que ce qui est vrai ; or du futur contingent on ne peut dire ni pourquoi il sera ni pourquoi il ne sera pas, et donc il ne peut aucunement être connu avant qu'il soit. Dieu connaît toutes les causes et il sait que ces causes devraient produire tel effet, mais étant donné qu'elles sont des causes *impedibiles*, elles peuvent ne pas produire l'effet ; c'est pour cela que Dieu connaît l'effet dans ses causes, mais il ne connaît pas l'effet en tant que présent (rendu en acte, pour ainsi dire) avant que les causes secondaires n'agissent et qu'elles ne soit pas empêchées. Etant donné que les causes secondaires peuvent être empêchées, le futur peut ne pas arriver ; par conséquent, Dieu ne le connaît pas (dans sa non-existence) en tant que présent avant qu'il n'arrive :

> lib. II, q. 9 : Sed secundum quod huiusmodi scientiam contingit esse aliquorum scitorum, bene est innovatio, quia potest esse aliquorum quorum prius non fuit. Propter hoc etiam si scit hoc cum presens est, non oportet quod semper hoc in sua presentialitate prius fuerit a Deo scitum quia nec verum erat ante.
>
> lib. II, q. 13 : Effectus futuri non omnes habent eventum necessarium ex connexione suarum causarum. Nam effectus aliqui sunt qui eveniunt ex causis que nate sunt impediri.

La connaissance de Dieu est éternelle et invariable, mais cela ne signifie pourtant pas que ce qu'il connaît, il le connaît depuis toujours. Dans la connaissance de Dieu intervient la nouveauté dans la mesure où elle porte sur un événement qui arrive et qui auparavant n'était pas ; en raison de cela, si Dieu connaît un futur lorsqu'il est présent, cela ne signifie pas que Dieu le connaissait déjà, avant qu'il arrive, en tant que présent (*in sua presentialitate*). L'intellect de Dieu connaît donc le futur sans lui enlever la contingence. Cette

thèse est manifestement opposée à la position de Thomas et elle est assez proche de ce que nous avons lu dans le *De necessitate* :

> lib. II, q. 10 : Cum dicitur quod primum cernit futurum contingens antequam sit, non solum in sua causa, sed in sua presentialitate, si intelligitur quod cernit ipsum esse, falsum est. Si <intelligitur> quod cernit quod ipsum futurum erit, ita quod determinate sciat de futuro contingenti que pars eveniet, sicut etiam determinatum erit quando erit, arguitur contra : non-ens in sua non-entitate cerni non potest ; sed futurum contingens non-ens est, ergo non potest cerni in se, sed tantum in suis causis ; sed non habet causas determinatas, ergo non potest determinate sciri fore.
>
> Preterea. Deus sciendo se, scit alia a se. Scit autem alia a se, cum sit eorum causa, sicut est causa eorum. Si ergo scit de aliquo quoniam erit, huiusmodi sic est causa. Si autem huiusmodi est causa quoniam erit, necessario erit. Ergo cum contingentia non potest stare quod sciat quoniam erit.
>
> Preterea. Nihil potest sciri nisi verum. Cum igitur in futuris contingentibus non sit verum dicere quoniam hoc erit, nec quoniam hoc non erit, nullo modo sciri poterit. Cum ergo scientia Dei quamquam sit eterna et invariabilis, non tamen oportet quod omne quod scit, semper scivit. Sed secundum quod huiusmodi scientiam contingit esse aliquorum scitorum, bene est innovatio, quia potest esse aliquorum quorum prius non fuit. Propter hoc etiam si scit hoc cum presens est, non oportet quod semper hoc in sua presentialitate prius fuerit a Deo scitum quia nec verum erat ante.
>
> Quidquid sit de hoc, tamen tenendum est quod causa prima scit futurum, sicut est futurum. Contingens autem sic est futurum quod potest esse et non esse. Et sic scientia primi rebus contingentibus contingentiam non tollit.

La q. 10 du livre II est liée à la q. 9 : l'auteur de P_1 ne rejette pas la thèse thomiste selon laquelle Dieu connaît le futur en tant que présent, mais il précise que le futur n'est pas toujours (*semper*) connu en tant que présent parce que dans cette situation connaîtrait un *non-ens* ; la q. 10 revient sur le sujet et précise plus sa position. L'auteur de P_1 peut alors soutenir que la science de Dieu, bien qu'invariable (*nulla cadit variatio*, *est invariabilis*) connaît le nouveau ; il peut connaître quelque chose qu'il ne connaissait pas auparavant, en l'occurrence il peut ne pas connaître un événement futur avant qu'il se produise et le connaître lorsqu'il découle des causes secondaires (*scit tamen aliquid quod prius non scivit*). Il connaît les choses (variables) par son essence qui est invariable ; par exemple, il connaît par la même essence de science

invariable deux événements différents (que tu es né et que tu naîtras), mais il ne connaît pas la même chose :

> lib. II, q. 9 : In scientia Dei nulla cadit variatio. Sua enim scientia, qua scit se et etiam alia a se, est sua substantia que est invariabilis. Licet tamen primum non habeat aliam scientiam quam prius, scit tamen aliquid quod prius non scivit. Sicut enim essentia sua causa est alicuius rei et postea non-esse illius absque variatione sue substantie, similiter scientia eius est huiusmodi quod Sor est albus, postea autem huiusmodi quod Sor non est albus, absque ipsius scientie variatione. Quia enim res accipimus et scimus secundum earum proprias rationes, ideo variatur opinio et acceptio circa illas. Scientia autem cause prime non sic est de rebus per proprias rationes earum, licet sciat proprias rerum naturas, sed per unam rationem que est sua essentia. Et sic eadem ratione cognoscit omnia, non varia et varia secundum rerum variationem. Unde scire Deum te esse nasciturum et te esse natum, cum differant ratione, non est scire idem, licet scientia istorum eadem sit in Deo.

Cela fait penser au *De necessitate* où Siger soutient que Dieu connaît les choses variables par une science immuable qui est son essence et que l'intellect divin connaît un événement contingent et variable (pour nous) par un intelligible invariable (qui est son essence) :

> Ad tertium de providentia dicendum est quod, sicut alicuius mutabilis potest esse in Deo scientia immutabilis eo quod non scitur scientia quae sit eius in se sed in aliquo immutabili, sic etiam potest esse fallibilis futuri providentia infallibilis. (*De necessitate*, p. 44, l. 54sq.)

Par un raisonnement similaire, l'auteur de P_1 soutient que Dieu peut vouloir des choses qu'il n'a pas voulues auparavant, sans aucun changement de sa volonté. Mais tout ce que Dieu veut vient uniquement selon le mode de production qui est propre aux causes secondaires ; un événement futur ne vient pas par nécessité si Dieu le veut, il vient selon le mode de production propre aux causes secondaires qui le produisent. Une thèse forte et intéressante qui donne une grande autonomie aux causes secondaires et à la production de l'effet ; de même que Dieu ne connaît l'effet que selon la manière dont les causes secondaires le produisent et quand elles le produisent, de même Dieu ne veut un effet que selon la manière dont il peut provenir à partir des causes secondes. L'intellect et la volonté de Dieu n'imposent pas la nécessité aux effets futurs ; Dieu ni ne connaît, ni ne veut plus que ce que les causes secondaires peuvent faire :

lib. II, q. 14 : Cum dicitur « Deus vult te necessario esse », si li « necessario » determinet « esse », sic est falsa. Non enim quicquid vult, vult esse necessario. Si autem determinet li « vult », potest dici, sicut de scientia dicebatur, quod sicut immutabili manente scientia potest Deus aliquid scire quod prius non scivit, sic voluntas existens in Deo immutabilis est et necessaria. Non tamen est voluntas necessario illorum quorum est, ita quod semper velit id quod prius volebat, sed illa, quorum est voluntas, mutabilia sunt. Et sicut voluntas Dei, que est sua essentia, nunc causat aliquid quod prius non causavit, sic etiam vult nunc aliquid quod prius non volebat, absque mutatione voluntatis. Ex hoc etiam patet quod voluntas Dei de effectibus futuris non imponit ipsis necessitatem, quia Deus non tantum vult fore illud quod fiet, sed vult etiam ipsum fore sicut fiet ex suis causis.

Les connexions des causes sont donc essentielles pour la production de l'effet contingent et même la connaissance et la volonté de Dieu tiennent compte de ces connexions et de la nature propre de chacune des causes. Dieu connaît l'infinité des causes et toutes les connexions entre elles, alors que l'homme connaît uniquement les causes les plus proches ; certains effets présents ont des causes déterminées (auparavant l'auteur parle des effets qui n'ont pas de causes déterminées) que l'homme ne connaît pas ; car s'il les connaissait, l'homme n'aurait plus peur et ne séparerait plus les futurs de leurs causes. Par rapport à l'homme donc, tout effet ne se produit pas nécessairement parce qu'il ne connaît pas toutes les causes qui le produisent ; par rapport à Dieu, tout effet se produit nécessairement parce qu'il connaît l'infinité des causes qui le produisent ; mais cela ne signifie pas que tout effet provient d'une cause nécessaire, il peut provenir d'une *causa impedibilis*, mais il provient d'elle nécessairement. Un argument similaire se lit dans le commentaire authentique à la *Métaphysique* (rep. Cambridge) :

P_1, lib. II, q. 13 :

Effectus futuri non omnes habent eventum necessarium ex connexione suarum causarum. Nam effectus aliqui sunt qui eveniunt ex causis que nate sunt impediri. Videmus etiam quedam raro evenire ; talia autem omnes dicunt esse a casu. Hoc etiam exemplariter declaratur : homo enim moritur quia compositus ex contrariis, et hec est causa necessaria non potest impediri ;

Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), p. 327, l. 37-44 :

Ad aliud quod arguitur de providentia divina, apparet ex dictis quod providentia divina non alio modo artat effectus futuros ad eventus quam connexio causarum ; et ideo, si ex connexione causarum non eveniant omnia necessario, nec ex providentia divina. Sed cumprovidentia divina sit infallibilis, quid in entibus respondet infallibilitati eius ? Dico quod non

aliquando etiam moritur quia comedit calida, hec autem causa multipliciter potest impediri. Sunt tamen multa futura que habent presentialiter causas suas determinatas, quas si sciremus non timeremus vel separemus futura ex illis causis. Sed intelligendum quod omnis effectus relatus ad suam causam proximam, ut sub tali dispositione quod non impedita, necessario evenit respectu talis cause. Et hoc dicit Avicenna, scilicet quod omnis effectus respectu sue cause est necessarius, non tamen ideo omnia sunt necessaria. Licet enim ita sit, tamen comedentem calida non est necessarium mori. Licet etiam omnis effectus relatus in suam causam non impeditam necessario ex illa eveniat, non tamen omnium est scientia. Propter enim infinitatem causarum fortuitarum non contingit scire effectum fortuitum. Effectus enim accidentalis potest dependere ex infinitis causis nobis <ignotis> que possunt expedire et impedire ad eius inductionem.

eventus necessarius omnium effectuum futurorum; sed huic infallibilitati respondent aliqua duo impossibilia aliter se habere : quorum unum est causae in actu in praesentibus determinatae omnium eorum quae evenient, et ceterum quod causa non impedita, quamvis habet potentiam ut impediatur, non tamen habet potentiam ut impediatur quando non impedita est.

Ad aliud de praescientia divina dicendum quod infallibilitati praescientiae divinae correspondent duo praedicta. Et tertium adici potest, et quod futurum, quando est, necesse est esse; futura autem cernit Deus tamquam praesentia. Est autem notandum quod praescientia hominis de aliquo futuro artaret ipsum ad eventum necessarium; praescientia autem Dei nequaquam. Cuius ratio est quia praescientia hominis non potest esse nisi alicuius futuri necessarii; tale autem necessario eveniet. Praescientia autem Dei est et futurorum contingentium et necessariorum

Les questions 11 et 12 de P_1 posent quelques problèmes par rapport aux autres textes authentiques de Siger, non pas en raison d'une solution contraire, mais parce que les explications manquent et que les thèses peuvent être comprises soit selon Siger, soit dans le sens contraire :

> lib. II, q. 11 : Cum omnia quecumque fiunt, qualitercumque fiant, cadant sub causalitate entis primi, nihil respectu eius casualiter contingit, sed omnia sub eius ordine et providentia cadunt. Licet enim in comparatione ad causas aliquas particulares effectus aliqui casualiter contingant, sed primo tamen, quod est omnium causa per se, nihil concurrere potest.
>
> lib. II, q. 12 : Quia vero providentia divina quedam ordinat evenire contingenter, quedam necessario, licet omnes effectus habeant causam presentem ut providentiam divinam, hoc tamen rerum contingentiam non tollit. Quia licet providentia falli non possit, tamen bene providet

> aliqua contingenter evenire ex suis causis ; et sic evenient non aliter quam provisa sunt. Non tamen propter hoc necessaria erunt.

Dans la q. 11, l'auteur défend ceci : quel qu'il soit l'effet et quelles que soient les manières dont il arrive, il n'advient pas par hasard et tous les effets tombent sous l'ordre et la providence du premier étant. Un effet peut advenir par hasard par rapport à la cause proche, mais non pas par rapport à la cause première. On pourrait avoir l'impression que l'auteur nie toute contingence et décrit un monde où tout effet est déterminé par l'ordre et la providence divine ; mais une telle interprétation serait en contradiction avec les autres thèses qu'il défend dans les autres questions, comme nous l'avons déjà montré. Dieu n'enlève pas la contingence dans le monde et tout ce qu'il veut et intellige est conforme au type de causalité propre aux causes secondaires. Il nous semble que pour éviter cette contradiction, il faudrait plutôt interpréter, en se rappelant l'explication du *De necessitate*, que toute cause secondaire produit selon l'ordre et la nature qu'elle reçoit de la cause première ; donc, tout ce qui advient, advient obligatoirement selon l'ordre établi par la cause première et aucun effet ne peut arriver en dehors des causes et des connexions entre les causes ordonnées par la providence :

> Sed Causam Primam esse causam non impedibilem non est eam esse necessariam ad effectum aliquem qui eveniet, sed est eam causam cui non potest accidere impedimentum extra eius ordinem, ita quod ex hoc quod Causa Prima non est impedibilis, sequitur quod eventus alicuius futuri non possit contingere extra eius ordinem. (...) Unde ex particulari causa et proxima non evenit futurum contingens necessario, quia possibile est de eventu illius futuri contingere aliter et praeter ordinem illius causae. Ex Causa etiam Prima non evenit illud futurum necessario, quia quamquam de eventu illius futuri non sit possibile aliter evenire quam secundum ordinem Causae Primae eo quod non est causa impedibilis, quia tamen sub eius ordine non tantum cadit illud futurum sed est possibile oppositum, ideo nec respectu Causae Primae est eventus illius futuri necessarius. (*De necessitate*, p. 31, l. 80 – 32, l. 00)

Dans la q. 12, l'auteur énonce la thèse suivante : la providence divine ordonne que certains effets arrivent par nécessité et d'autres par contingence, sans qu'en les ordonnant de cette manière elle enlève la contingence. Etant donné que la providence ne peut pas être faillible, elle prévoit que certains effets proviennent d'une manière contingente à partir de leurs causes. Ainsi, les effets ne proviennent que selon la manière dont la cause première les a prévues, sans qu'ils soient pour autant nécessaires. Une telle solution n'est pas contraire aux autres thèses du traité, parce que l'on peut soutenir

à la fois qu'un effet provient d'une manière contingente à partir d'une cause secondaire *impedibilis* et que Dieu a déterminé que ces effets soient contingents en instaurant des causes secondaires ; dans le *De necessitate*, Siger accepte également une position similaire (dans le passage cité déjà à plusieurs reprises) :

> Propter hoc dixerunt alii, quod per providentiam divinam providetur de aliquo futuro non solum quod fiet, sed et qualiter, utpote, secundum conditionem causae proximae, contingenter vel necessario ; et ideo de eventu futurorum contingentium dicunt quod necesse est quod talia fiant, contingenter tamen. Sed iste sermo potest intelligi tripliciter. Uno modo ut intelligatur non quod huiusmodi futura necessario fiant, sed quod in eventu huiusmodi futurorum necesse est esse contingentiam, ita quod, si fiant, necesse est quod contingenter ; et hoc est verum. (*De necessitate*, p. 39, l. 53–62)

Ce que Siger critique à propos de cette interprétation est que Dieu prévoit que les futurs arrivent nécessairement (par nécessité ou par contingence), sinon la providence serait faillible ; or selon la lecture de Siger, Dieu ne connaissant pas les futurs en tant que présents, leur existence ne découle pas nécessairement de la connaissance (ou de l'existence de Dieu) et mais elle découle de la connexion des causes :

> Sed hoc non intendunt dicere dicentes quod necesse est quod fiant huiusmodi futura, contingenter tamen, cum intentio eorum sit ponere necessitatem et infallibilitatem in eventu huiusmodi futurorum, eo quod provisum est de ipsis quod fiant, providentia infallibili. Et ideo secundo modo potest intelligi per sermonem dicentem quod necesse est quod huiusmodi futura fiant, contingenter tamen, quod huiusmodi futura contingenter eveniant relatione ad quandam causam eorum impedibilem, et quod tamen necesse sit quod fiant, relatione ad providentiam et totam causarum connexionem (*De necessitate*, p. 39, l. 62 - 40, l. 78)

Dans la q. 12, l'auteur n'explique pas les détails de sa position et l'on pourrait croire qu'il adopte une solution thomiste. Une telle solution serait cependant contraire aux autres doctrines du traité parce qu'un effet qui est déterminé nécessairement (en tant que contingent ou nécessaire) par Dieu, provient nécessairement à partir de l'existence ou de la connaissance de Dieu et à partir de l'ordre des causes instauré par Dieu. La solution de P_1 a du sens, par rapport à tout le traité, seulement si elle est comprise par analogie avec l'explication du *De necessitate*.

En étudiant d'autres doctrines dans P_1 nous avons émis l'hypothèse que l'auteur du commentaire est Siger de Brabant ; en analysant les problèmes liés

à la contingence et à la prescience divine, cette hypothèse nous semble encore plus probable : le vocabulaire et les concepts, beaucoup plus nuancés que dans *Vb*, rappellent beaucoup le *De necessitate* ; les thèses sur la contingence et la prescience se lisent dans le *De necessitate*, mais non dans *Vb* (qui fait recours seulement à la distinction *causa per se – causa per accidens*). Si notre hypothèse est valide, alors P_1 doit être considéré plus proche des textes comme le *De necessitate* ou les *Impossibilia*, et assez différent de *Vb*.

Les Questiones sur le livre VI de la Métaphysique (QB et QP)

Les deux brèves questions qui constituent l'objet principal de ce chapitre abordent le problème de la contingence et de la prescience divine. On y retrouve le vocabulaire et les thèmes propres aux textes authentiques de Siger. Elles sont manifestement très proches du *De necessitate*, dans la mesure où elles posent cinq ordres de l'univers. Cependant, dans le *De necessitate* Siger soutient que de la première cause ne provient immédiatement qu'un seul effet – qui constitue le premier ordre de l'univers – alors que dans les deux *Questiones* on lit une thèse divergente : toutes les intelligences supérieures proviennent immédiatement de la cause première.

Si l'on regarde uniquement les textes de Siger dont l'authenticité n'a jamais été mise en doute, on observe que Siger modifie sa doctrine. Dans le *De necessitate*, il pose un seul effet immédiat ; dans les *Quaestiones naturales* (de Lisbonne) il hésite et avoue cette hésitation[55] ; dans le commentaire de la *Métaphysique*[56], il critique la thèse de l'unicité de l'effet immédiat. Dans le commentaire du *Liber de causis*[57], sa position est beaucoup plus claire : Siger y considère que la cause première produit immédiatement toutes les substances

55. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones naturales (Lisbonne)*, dans *Ecrits de logique, de morale et de physique*, p. 112 : « Ultimo quaerebatur utrum immediate possent causari plura a Causa prima. Si sic sit vel aliter non habeo demonstrationem. (…) Quid autem dicendum sit de quaestione, sub dubio relinquamus ».

56. Id., *Quaestiones in Metaphysicam* (rep. Cambridge), p. 208, l. 97-7 : « Item, si arguatur quod, si ab agente primo immediate tantum procedat unum, sequitur quod ordo universi per comparationem ad Agens primum erit casualis : erunt enim multa entia universi non ordinata ab eo, sed tantum a causis a quibus immediate procedunt. Istud non valet, quoniam, si tantum unum immediate procedat a Primo, alia autem entia universi procedunt ab eo ordine quodam, non sequitur entia unversi esse casualia respectu Causae primae. Nam effectum eius immediatum ordinat ulterius in causalitatem aletrius effectus, et mediante illo ordinat effectum alium in causalitatem alterius effectus, ita quod, sicut omnia procedunt ab eo ordine quodam, ita et ordinata sunt ab eo ordine quodam ». Cf. A. Maurer, « Siger of Brabant's *De necessitate et contingentia causarum* and Ms. Peterhouse 152 », dans *Mediaeval studies*, XIV (1952), p. 50.

57. Id., *Super Librum de causis*, p. 140, l. 121-126 : « ipsae autem substantiae immateriales quae causantur nullo praesupposito, formae simplices existentes, quantum ad totam eorum substantiam et naturam per quam proximo recedunt a non esse, immediate sunt a causa prima ; formae autem superadditae materiae, et accidentia compositis ex forma et materia,

séparées. La différence qui existe entre le *De necessitate* et les *Questiones* (*QB* et *QP*) en ce qui concerne cette doctrine n'est donc pas un obstacle pour défendre leur authenticité.

Cette thèse ne change pas substantiellement la manière dont est posée la question de la contingence et de la nécessité. Les trois premiers ordres sont, comme dans le *De necessitate*, attribués aux causes nécessaires, les deux derniers aux causes qui peuvent être empêchées d'agir ; les similarités au niveau du vocabulaire et des définitions sont importantes. Le changement peut être schématisé de la manière suivante :

Sigerus de Brabantia, *De necessitate et contingentia causarum*	*QB et QP*
Premier ordre : la cause première cause immédiatement l'intelligence première	Premier ordre : la cause première cause immédiatement les substances séparées
Deuxième ordre : l'intelligence première produit les substances séparées	Deuxième ordre : les substances séparées agissent sur les corps des astres
Troisième ordre : la cause première détermine le lieu des astres et leur mouvement	Troisième ordre : le mouvement des astres
Quatrième ordre : les astres produisent les effets du monde sublunaire	Quatrième ordre : les astres produisent les effets du monde sublunaire
Cinquième ordre : les diverses causes du monde sublunaire	Cinquième ordre : les diverses causes du monde sublunaire

Les changements observés dans *QB* et *QP* n'ont aucune incidence sur la théorie de la nécessité dans la mesure où chacun des cinq ordres est défini de la même manière que dans le *De necessitate* : les trois premiers sont nécessaires, les deux derniers sont *impedibiles* en raison de la matière et d'autres agents qui empêchent les causes secondes dans leur action. La structure des questions *QB* et *QP* est semblable à celle du *De necessitate* : après avoir présenté l'ordre des cinq causes, on aborde des difficultés (*dubitationes*) liées à la conception de la contingence ; elles sont résolues et suivies par la réponse finale.

Dans *QB* et *QP* on trouve les mêmes arguments et les mêmes concepts que dans le *De necessitate* : ce qui provient d'une *causa impedibilis*, même si elle n'est pas empêchée, n'advient pas nécessairement (« illa que eveniunt a causa impedibili, licet non sit impedita, non eveniant de necessitate », QP ; « illa quae fiunt semper a causis impedibilibus, non de de necessitate eveniunt », QB). Le

per causas agentes alias a causa prima ».

problème de la prescience divine suscite des arguments identiques : Dieu ne connaît que son essence et lorsqu'il connaît le futur il le connaît selon le mode d'intelligibilité qui est en lui et non pas selon le mode d'intelligibilité propre au futur ; cependant, en le connaissant, Dieu ne lui impose aucune nécessité ; la volonté et la science divine tiennent compte du type de causalité propre aux causes secondes et n'imposent pas à leurs effets un autre mode d'existence que celui qu'elles sont capable de produire par nature. Si un effet est produit par une *causa impedibilis*, il ne sera pas nécessaire par rapport à sa cause ; et Dieu le connaîtra et le voudra ainsi. Si un effet est produit par une *causa non impedibilis*, il sera nécessaire par rapport à sa cause ; et Dieu le connaîtra et le voudra ainsi. La science dans l'intellect divin ne doit pas être conçue par analogie à l'intellect humain car le premier cause toutes les causes des choses, alors que le second est causé par les choses :

Sigerus de Brabantia, *De necessitate et contingentia causarum*	*QP*	*QB*
p. 40, l. 86sq. : Sed est diligenter attendendum quod, si praeintellectum esset de aliquo futuro quod diximus contingens, quod fiet, et praeintellectum esset hoc intellectu, qui esset illius in se, non in alio, et per propriam eius rationem, et intellectu infallibili, sive intellectus esset divinus sive quicumque alius, illud esset necessario futurum. Unde, quia quidam assimilant intellectum divinum, quo intelligit de aliquo futuro quod fiet, suo intellectui, ponentes et illum intellectum infallibilem, necesse habent dicere omnia necessario futura (...).	Ad primam difficultatem dicendum quod omnia sunt scita a Deo. Aliqui dicunt quod non est verum in propria forma, et hec vult Commentator quod Deus non s<c>it omnia a se in propria forma, sed scit ea ut sunt in eo. Vel dicendum aliter quod licet omnia sunt scita a Deo in propria forma, tamen adhuc omnia non evenient de necessitate quia scientia Dei non imponit rebus necessitatem. Sed Deus volens producere entia necessaria, producit illa per causas necessarias, et volens producere entia contingentia, producit per causas contingentes, ita quod scientia Dei non imponit rebus neces-	Ad aliud de primo principio dico quod nihil accidit suae essentiae, tamen, quia causa prima non agit nisi per causas medias, ideo aliquid accidere potest sibi ut sic. Et Albertus II° Physicorum dicit quod effectus non debet denominari a causa remota, sed magis a propinqua et proxima ; et quia hae impedibiles sunt, ideo, etc. Ad aliud, quando dicitur de conditionali, dicam quod, si antecedens est verum, et consequens. Tu dicis postea, si est scitum, eveniet. Antecedens est verum, tamen ad minorem permitterem probationem, quia secundum intentionem

42, l. 18 – 25 : Aut sigraviter sonat in auribus aliquorum, quod non sit hoc praeintellectum a Deo, tunc dicendum, sicut prius dictum est, quod, cum hoc ipsum, quod est a fore, in Deo non habeat intellectum, nisi qui est ipsius substantiae divinae et ipsa substantia divina, etiam talis intellectus ipsius a quod fiet, qui est eius in alio quodam immutabili, quamquam quod a fiet sit mutabile, nullam imponit necessitatem ipsi a ad eventum.

sitatem, sed permittit omnibus suas naturas.
Et tu dicis quod Deus scit istum effectum. Verum est ; et scit ipsum evenire per causas contingentes. Nam provisio sive solicitudo Dei non est nisi secundum res ; et ideo licet Deus s<c>it omnia evenire, non tamen evenient de necessitate quia provisio Dei non est nisi secundum modum entium.
Et tu dicis quod homo scit hec ; ergo homo tantum scit de entibus sicut Deus, et Deus nihil plus quam homo. Dicendum quod Deus per suam scientiam est causa omnium entium et modorum entium, et sic Deus scit plus de entibus et nobiliori modo quam homo. Nam Deus plus scit quia scientia Dei est causa rerum, et scientia hominis causata est a rebus, et sic Deus plus scit quam homo et nobiliori modo.

Philosophi et Commentatoris in XII° ista inferiora non sunt scita a Deo secundum proprias formas, sed Deus se ipsum solum propria forma cognoscit. Aliter tamen potest dici, et magis pro fide, quod scitum est a Deo, quamvis contingenter, quia scientia Dei non imponit necessitatem rebus, quia non est causata a rebus, sed magis causa rerum, ut patet in XII° *huius*, etiam non est solum causa necessariorum, sed etiam contingentium. Et ideo si eveniat ut sic a Deo, potest evenire contingenter.

La différence entre les types de connaissance propres à l'intellect divin et à l'intellect humain modifie la science des futurs. L'homme a une connaissance variable et incomplète des causes qui le produisent, pour lui l'effet de ces causes peut donc être soit nécessaire soit contingent. Dieu a une connaissance invariable et complète des causes qui sont produites par lui, il sait donc que l'effet se produira. Sans que tout effet ne provienne nécessairement de sa cause (entendu comme effet d'une *causa non impedibilis*), tout effet advient obligatoirement selon l'ordre de l'univers et des connexions des causes établi par Dieu :

Sigerus de Brabantia, *De necessitate et contingentia causarum*	*QP*	*QB*
Sed Causam Primam esse causam non impedibilem non est eam esse necessariam ad effectum aliquem qui eveniet, sed est eam causam cui non potest accidere impedimentum extra eius ordinem, ita quod ex hoc quod Causa Prima non est impedibilis, sequitur quod eventus alicuius futuri non possit contingere extra eius ordinem. (p. 31, l. 80-86)	Ad rationes. Ad primam, cum dicitur « <illa> que sunt provisa et scita a Deo etc. », concedo ad minorem cum dicitur quod « omnia sunt scita a Deo ». Commentator diceret quod non in propria forma, sed per accidens et in forma universali quia Deus s<c>it se ipsum primo et alia ut sunt in ipso. Vel dicendum aliter, cum dicitur quod « omnia sunt scita a Deo, ergo de necessitate eveniunt », dicendum quod non oportet quia scientia Dei est causa omnium rerum ; nostra autem scientia causata est a rebus. Et causa prima, scilicet Deus, sciens ista, non imponit necessitatem rebus istis quia est causa remota. Sed causa remota non est causa rerum sola, sed illa causa remota est causa rerum cum causa immediata et propinqua istis, quod effectus non solum habent esse a causis remotis, sed etiam a propinquis. Nam Deus volens facere res contingentes, producit illas per media contingentia et volens	Nunc ad rationes principales. Ad primam, quando dicitur : « omne quod est scitum, a Deo, etc. », dico quod non oportet. Et tu probas de scientia Dei, dico quod non oportet, quia non est causata a rebus, ut visum est supra. Et ideo, cum causa non est tamen propinqua, sed remota. Si autem causae propinquae sic sunt, quoniam non omnes de necessitate, sic fiunt effectus. Et tu diceres, si sic esset, tunc Deus non plus sciret, quam nos. Dico quod scientia Dei est causa rerum, ut visum est, et causa eventus earum, et quocunque modo res evenient, non exit ordinem seu ordinationem et connexionem primi. Et hoc non est de scientia nostra. Etiam quaecunque pars contradictionis eveniet, non scimus.
Providentia divina nihil aliud est quam ratio practica seu intellectus connexionis et ordinis causarum ad sua causata. Quodsi dictus ordo et connexio futuris omnibus necessitatem non imponit, sed tantum quibusdam, quae fiunt ex causis non impedibilibus, nec etiam ratio dictae connexionis necessitatem imponet, quia si causae quas praeordinat paterfamilias in aliquem finem, necessario illum non inducunt, tunc nec ratio seu intellectus vel providentia patrisfamilias. (p. 38, l. 45 – 39, l. 52)		

p. 43, l. 39 – 44, l. 50 : Ad secundum de providentia dicendum per idem, aut negando antecedens, scilicet quod provisum est quod *a* fiet, ratione praedicta ; aut interimendo consequentiam qua dicitur quod, si provisum est *a* quod fiet, ergo *a* fiet. Si enim ex habitudine praesentium et connexione causarum non sequitur quod *a* eveniet, – tunc etiam nec ex existentia Causae Primae, cum Causa Prima illud causare non habeat nisi per medias causas ; et, si ex praedictis non sequitur quod *a* eveniet, tunc etiam nec ex providentia quam in Deo habet, cum providentia quam in Deo habet, Deus sit ; et quia etiam, cum ex causis ordinatis non est necesse sequi aliquem effectum, tunc nec ex ratione practica illius ordinis.	facere res necessarias, <producit illas> per media necessaria, et sic non tollit rebus modum essendi. Et si tu dicas quod tunc scimus tantum de rebus sicut Deus, dico quod non est verum quia scientia Dei est causa rerum, scientia autem nostra causata est a rebus. Et propter illud queque pars contradictionis eveniat, non exit ordinationem Dei. Sed in nobis non est sic. Ideo non valet.

Ces doctrines sont manifestement celles de Siger ; le vocabulaire aussi. Sur la base de ces importantes similitudes, on peut considérer que les *Questiones QB* et *QP* font partie d'un commentaire de la *Métaphysique* rédigé par Siger de Brabant, commentaire qui n'a pas encore été identifié ou qui est perdu, et dont on connaît uniquement ces deux brèves questions. Nous confirmons ainsi l'hypothèse présentée très rapidement par Sajó à propos de *QB* en apportant aussi la preuve d'un nouveau témoin, *QP*. En tenant compte de l'évolution de Siger au sujet de la thèse de l'unicité de l'effet immédiat, le commentaire de la *Métaphysique*, dont *QB* et *QP* sont les témoins, est postérieur au *De necessitate* et au *Quaestiones naturales* (Lisbonne), et probablement contemporain

ou légèrement antérieur aux autres reportationes du commentaire de la *Métaphysique* (Cambridge, Vienne, Munich, Paris) et aux *Quaestiones super Librum de causis*. Il a probablement été composé entre 1273 et 1276.

L'authenticité des *Questiones* est également attestée par des preuves externes. A. Maier a publié jadis[58] de longs extraits provenant d'un texte inédit de Cambioli Bononiensis (actif vers 1330) conservé dans le ms. Vatican, Ottob. lat. 318, f. 81ra-88ra. Nous reproduisons ce texte d'après la transcription faite par A. Maier :

(f. 84r-v) Et confirmatur hoc quantum ad partem intellectivam ex auctoritate Philosophi II *De anima*, ubi dicit quod voluntas in omnibus augetur ad praesens, i.e. quod mutatur ad praesentiam corporis solaris. Ergo et effectus intellectus nostri et mutationes, quae cadunt in ipso, reducuntur ad motum corporum caelestium, et cum illa necessaria moveantur, videtur quod effectus, qui procedunt ab ipso, non sunt simpliciter casuales sed necessarii. Istae sunt rationes, et maxime illa ratio ultima, quia ad ipsam reducuntur aliae, quae tangunt difficultatem maximam in quaestione, adeo quod propter illas rationes, et maxime propter illam ultimam, sunt quidam moti ad ponendum, sicut fuit Suggerius motus, quod nihil esset simpliciter casuale et proprie, sed solum diceretur aliquid casuale respectu alterius. Et est simile, sicut si aliquis dominus haberet duos servos et praecipiat uni quod vadat ad talem locum per unam viam et praecipiat alteri quod vadat ad eundem locum per aliam viam, isti ambo servi simul concurrent. Modo ille concursus erit casualis respectu istorum servorum, cum nullus expressa intentione intendebat concurrere cum alio, sed respectu alterius ille effectus non est casualis, quia non est casualis respectu domini, eo quod dominus sciebat eos concurrere debere. Et similiter etiam quod una herba florente accidit quod altera floreat : hoc est casuale respectu causae communis, puta respectu corporis pullulationis, quae est in istis plantis, sed respectu causae communis, puta respectu corporis caelestis, quod hoc producere intendebat, ille concursus non est casualis. Similiter si ego vado ad plateam gratia emendi frumentum, et debitor venit illuc causa emendi porcos, ille concursus est casualis respectu ipsorum, quia nullus istorum ibat ut inveniret alterum, sed licet effectus sit casualis respectu mei et illius, tamen respectu causae communis, quae movebat me et illum ire ad forum est necessarius.

Et tunc respondet ad textum Philosophi in II *Physicorum*, et VI *Metaphysicae* et in *Perihermenias*, quia dicunt quod Philosophus intendit, quod est dare effectus casuales et fortuitos non simpliciter, sed in respectu.

58. A. Maier, *Die Vorläuger Galileis im 14. Jahrhundert*, p. 275-277 ; *Nouvelles 'Questions' de Siger de Brabant sur la 'Physique' d'Aristote*, p. 512.

Unde isti non negant, quin sit casus et fortuna, sed negant quod effectus, qui est fortuitus, non habeat aliquam aliam causam per se respectu cuius dicitur necessarius.

Sine dubio isti viri multum probabiliter locuntur, et ratio quae tacta est prius, quae istos movet, sine dubio fortissima est. Nihilominus ponere quod omnia de necessitate eveniant videtur esse quoddam absurdum, quia tunc videtur quod pereat liberum arbitrium et retributiones, poenae et huiusmodi, et quod non simus domini nostrorum actuum, et similia.

Propter quod ratio illa tenendo veritatem et fidem difficillima est ad solvendum, adeo quod dixit quidam, quod si Deus descenderet de caelo ipsam non solveret. Et ego confiteor nescire solvere. Et hoc solum reputo ex debilitate intellectus mei.

Sed si quis vellet tenere viam Aristotelis et Commentatoris, faciliter solveret, quia secundum Aristotelem et Commentatorem Deus non praescit contingentia in propria forma nec partes ipsorum, et ideo non sequitur ex hoc, quod de necessitate eveniant. Sed illud ponere videtur valde absurdum, cum Deus omnia entia praesciat et omnes effectus, ideo cogita.

A. Maier a pensé que cette citation vise le commentaire à la *Physique* (*Vb*), mais elle a avoué que la doctrine de Siger dans *Vb* ne correspond pas à celle décrite par Cambioli et que les références explicites aux textes d'Aristote que Siger aurait cités selon Cambioli, manquent dans *Vb*[59]. B. Nardi a également souligné cette lacune[60]. Ces références sont absentes dans tous les autres textes où Siger traite de ce problème, mais elles sont présentes dans *QB* et *QP* ; et elles sont citées, comme Cambioli le note, en tant qu'argument *contra* :

Cambioli	*QP*	*QB*
Et tunc respondet ad textum Philosophi in II *Physicorum*, et VI *Metaphysicae* et in *Perihermenias*, quia dicunt quod Philosophus intendit, quod est dare effectus casuales et fortuitos non simpliciter, sed in respectu.	In oppositum est Philosophus ubilibet libri et in I° *Peryarmeneias* et in II° *Physicorum* et in *Ethicis*.	Oppositum dicit Philosophus in VI° *Metaphysicae* et I° *Physicorum* (lege : II° *Physicorum*), patet satis. Et I° *Perihermenias* aperte dicit hoc tam in naturalibus quam in artificialibus.

59. Maier, *Nouvelles Questions de Siger de Brabant sur la Physique*, p. 513.
60. B. Nardi, *Recensioni*, dans *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 24 (1943), p. 87-88.

Cambioli rapporte également l'interprétation que donne Siger des opinions d'Aristote et d'Averroès au sujet de la connaissance que Dieu a des futurs contingents, à savoir qu'il *non praescit (i.e. futurum) in propria forma*. Cette référence à Aristote et Averroès ne se trouve, en ces termes, dans aucun autre texte authentique de Siger portant sur la contingence ; mais elle se lit dans *QB* et *QP* :

Cambioli	*QP*	*QB*
Sed si quis vellet tenere viam Aristotelis et Commentatoris, faciliter solveret, quia secundum Aristotelem et Commentatorem Deus non praescit contingentia in propria forma nec partes ipsorum, et ideo non sequitur ex hoc, quod de necessitate eveniant.	Ad primam difficultatem dicendum quod omnia sunt scita a Deo. Aliqui dicunt quod non est verum in propria forma, et hec vult Commentator quod Deus non s<c>it omnia a se in propria forma, sed scit ea ut sunt in eo.	Ad aliud, quando dicitur de conditionali, dicam quod, si antecedens est verum, et consequens. Tu dicis postea, si est scitum, eveniet. Antecedens est verum, tamen ad minorem permitterem probationem, quia secundum intentionem Philosophi et Commentatoris in XII° ista inferiora non sunt scita a Deo secundum proprias formas, sed Deus se ipsum solum propria forma cognoscit.

Cambioli donne ensuite trois exemples : les deux domestiques envoyés par leur maître en un même endroit où ils se rencontrent, la plante fleurit, et le créancier et le débiteur se rencontrent au marché. Nous ne connaissons aucun texte de Siger où les trois exemples sont discutés conjointement. Il est impossible de dire si Cambioli les reprend tous de Siger ou s'il en ajoute de son propre cru. L'exemple de la floraison se trouve cependant dans *Vb* comme dans *QB* et *QP*, juste avant les références aux trois textes d'Aristote mentionnées par Cambioli. Mais dans *Vb* la question de la floraison de la plante est abordée sous l'aspect de la fréquence de l'événement, alors que Cambioli affirme que, selon l'argumentation de Siger, la floraison advient nécessairement si l'on considère sa relation à la cause première (comme tout autre futur contingent d'ailleurs, qu'il s'agisse de la rencontre du créancier et du débiteur, ou de l'envoi au même

endroit des domestiques). Or nous lisons exactement cette interprétation de l'exemple de la floraison dans *QP* et *QB*.

Vb (p. 170)	*QP* et *QB*	Cambioli
Si ergo accidens quod est effectus fortuitus, vel accidens quod provenit a fortuna, non accidat semper nec frequenter, ergo etc. Ratio declaratur, nam floritio huius herbae accidit ad florationem alterius ; quia tamen habent causam ordinantem, ideo frequenter accidunt simul illae florationes. Ergo si effectus fortuiti causam habent ordinantem, debent contingere, quia accidentia quibus est causa fortunata, habent causam extendentem se <non> solum ad unum, sed ad ambo.	QP : Modo licet aliqui effectus comparati ad aliquas causas non habent ordinem essentialem ad invicem respectu alicuius cause, tamen respectu cause communis et universalis habent ordinem essentialem ; ut floritio istius herbe licet non habet ordinem essentialem respectu alicuius cause, ut respectu floritionis istius herbe, tamen respectu cause superioris et universalis habet ordinem essentialem semper, ut respectu constellationis stelis habet ordinem essentialem. Et ideo licet aliqua causa vel effectus sit per accidens respectu cause inferioris, tamen respectu cause superioris est de necessitate. QB : Minor declaratur, quia entia in universo sunt essentialiter ordinata, et causae, sicut deus et intelligentiae, et sic de aliis ; ergo sic evenit quicquid evenit. Et confirmatur ratio, quia, licet ista herba florente floreat alia, et istud sit per	Et similiter etiam quod una herba florente accidit quod altera floreat : hoc est casuale respectu causae communis, puta respectu corporis pullulationis, quae est in istis plantis, sed respectu causae communis, puta respectu corporis caelestis, quod hoc producere intendebat, ille concursus non est casualis. (...) Et tunc respondet ad textum Philosophi in II *Physicorum etc.*

> accidens, tamen si ista reducantur ad causam convenientem, puta ad constellationem vel ad motum caelestem qui est uniformis, sic evenient, quia talis causa essentialiter ordinata et per se sufficiens producere talem effectum. (…)
>
> Oppositum dicit Philosophus *in VI° Metaphysicae etc.*

Tous ces éléments convergent vers une conclusion : le texte de Siger auquel Cambioli fait référence, et que ni Maier ni Nardi n'ont pu identifié, est le texte des deux *Questiones* qui font l'objet de ce chapitre.

Le résumé doctrinal de Cambioli n'est pourtant pas fidèle à la thèse de Siger. En effet, que l'on pense aux deux *Questiones* ou à d'autres textes de Siger, celui-ci a défendu la thèse selon laquelle le futur contingent advient par nécessité si on le considère par rapport à la cause première. Nous avons suffisamment insisté sur ce problème pour ne pas y revenir plus en détail. Cependant, une dernière précision pourrait encore clarifier les choses : lorsque Siger parle de la nécessité du futur par rapport à la cause première, il ne décrit pas cette dernière comme cause efficiente (sinon Dieu imposerait une forme de nécessité à son effet) mais comme cause finale. Les causes efficientes de ce futur sont les causes secondaires, qui sont des *causae impedibiles* et qui n'ont donc pas un rapport de nécessité absolue eu égard à leurs effets. Cambioli semble confondre ces deux aspects en reprochant à Siger une théorie absurde de la nécessité, qui élimine le libre arbitre : « omnia de necessitate eveniant videtur esse quoddam absurdum, quia tunc videtur quod pereat liberum arbitrium et retributiones, poenae et huiusmodi, et quod non simus domini nostrorum actuum ». Dans tous ses textes Siger défend le libre arbitre et la volonté individuelle ; d'ailleurs dans *QP* il précise : « Sed multa casualia et fortuita eveniunt in istis materialibus et in actionibus nostris. Et maior est accidentalitas in voluntariis que sunt in nobis quam in naturalibus. Nam voluntas nostra non determinatur ita corporibus celestibus, sicut naturalia, ut patet II° *De generatione* ». Cambioli a cependant raison lorsqu'il dit que selon Siger : « nihil esset simpliciter casuale et proprie, sed solum diceretur aliquid casuale respectu alterius ».

Une question reste sans réponse relativement au témoignange de Cambioli : a-t-il connu un texte complet et, dans ce cas, a-t-il sciemment modifié la véritable position de Siger ? Ou bien n'a-t-il disposé que d'un texte incomplet où les réponses étaient moins claires ou tronquées ? *QB* n'a notamment pas une position aussi tranchée que *QP* sur ce sujet, laissant place à diverses interprétations.

Il n'en demeure pas moins que la contingence *simpliciter* n'existe pas dans le monde décrit par Siger. Cependant il n'est pas un déterministe, comme on l'a trop souvent prétendu, mais un nécessitariste.

III

Sigerus de Brabantia, *Questio super VI Metaphysice*

ms. BnF, lat. 16089, ff. 37va-38va

|37va| Queritur utrum omnia que eveniunt eveniant de necessitate.

Et arguitur quod sic, quia illa que provisa et scita sunt a Deo eveniunt de necessitate ; sed omnia provisa et scita sunt a Deo, ergo etc. Maior patet quia scientia Dei et provisio est infallibilis. Minor patet quia Deus habet provisionem de omnibus entibus, ut dicit Commentator XII° *Metaphysice*. Deus habet solicitudinem circa omnia entia, et si habet solicitudinem habet et provisionem.

Item, illa que habent causam presentem, necessariam et immobilem de necessitate eveniunt ; sed omnia sunt huiusmodi, ergo etc. Maior patet. Nam ex quo habet causam necessariam, preexistentem et immobilem oportet quod de necessitate eveniant ; et ideo dicitur quod omnia composita ex contrariis de necessitate corrumpuntur. Minor patet. Nam omnia habent causam necessariam, presentem et immobilem, scilicet Deum.

Item, illa que eveniunt a causa cui nihil potest accidere, de necessitate eveniunt ; sed omnia sunt huiusmodi, ergo etc. Maior patet. Nam ideo dicimus aliqua evenire non de necessitate quia accidit impedimentum ; ergo per oppositum. Minor patet. Nam omnia eveniunt a Deo cui nihil accidit quia quicquid est in Deo essentia eius est.

Item, illa que eveniunt a causa in actu et sufficienti et non impedita, de necessitate eveniunt ; sed omnia sunt huiusmodi, ergo etc. Maior patet. Nam dices quod non a causa sufficienti et in actu et non impedita, iam non producet effectum quia si causa sit impedita, et effectus erit impeditus. Minor patet quia omnia eveniunt a causa sufficienti in actu et non impedita ; quia dices quod non, tunc non producet effectum.

Item, illa que eveniunt a causis ordinatis essentialiter eveniunt de necessitate ; omnia sunt huiusmodi, ergo etc. Maior patet ex quo aliqua habent causas sufficientes et ordinatas essentialiter ; oportet etc. Minor patet. Nam omnia eveniunt a causis essentialiter ordinatis quia omnia sunt essentialiter ordinata, ut Deus est primus et alia entia sunt consequenter, et omnia a Deo eveniunt. Modo licet aliqui effectus comparati ad aliquas causas non habent ordinem essentialem ad invicem respectu alicuius cause, tamen respectu cause communis et universalis habent ordinem essentialem ; ut floritio istius

12 necessitate] eve *scrips. sed exp.* 21 producet] producent *cod.* 25 causis] non essentialiter *scrips. sed exp.*

herbe licet non habet ordinem essentialem respectu alicuius cause, ut respectu floritionis istius herbe, tamen respectu cause superioris et universalis habet ordinem essentialem semper, ut respectu constellationis stelis habet ordinem essentialem. Et ideo licet aliqua causa vel effectus sit per accidens respectu cause inferioris, tamen respectu cause superioris est de necessitate. Et hec est ratio astrologorum. Et Avicenna dicit et Plato in *Timeo* quod nichil est cuius ortum non precessit ligitima causa.

In oppositum est Philosophus ubilibet libri et in I° *Peryarmeneias* et in II° *Physicorum* et in *Ethicis*.

Dicenda sunt tria ad questionem. Prius tangatur opinio aliorum, deinde Philosophi et Commentatoris, tertio tangantur difficultates.

Primo dico quod quidam dicunt, ut astrologi vel <astrolo>gales, propter omnia que fiunt et eveniunt, <quod> eveniunt de necessitate. Et hoc propter rationes tactas tum quia provisum est a Deo, provisio Dei est infallibilis et scientia ipsius, quia est immobilis, et scientia sua est essentia sua ; et tum quia omnia eveniunt a causa essentialiter ordinata, quia licet aliquis effectus comparatus ad causam aliqua<m> inferiorem non eveniat de necessitate, ut quod homo generat hominem cum sex digitis, tamen respectu constellationis tunc regnantis ; hoc fit de necessitate, ut ipsi dicunt.

Ista autem opinio est contra Philosophum et hoc docet ratio quia illa que eveniunt a causis impedibilibus non eveniunt de necessitate ; sed multa sunt huiusmodi, ergo etc. Maior patet. Nam ex quo aliqua causa est impedibilis, licet non sit impedita, non est necessaria quia potest impediri ; necessarium autem non potest impediri, tamen causa impedibilis potest impediri. Minor patet. Nam multa entia, ut Sor et Plato et multa alia entia, eveniunt a causa impedibili que eveniunt a materia que est impedibilis, quia materia non solum est in potentia ad unam formam, sed ad omnes formas materiales ; et loquor de hiis que eveniunt huiusmodi in istis inferioribus. Et ideo non omnia eveniunt de necessitate in istis inferioribus. Rationes autem solventur post.

Alii dicunt quod omnia eveniunt de necessitate comparata ad primum principium non respiciendo ad totum ordinem entium sed ad causam primam que omnia ista inferiora causat ; et quia causa prima |37vb| omnia entia causat, et ista inferiora. Ideo dicunt quod melius omnia ista entia et inferiora et alia dicuntur evenire de necessitate quam aliter. Et ideo dicunt <quod> ista inferiora comparata ad suas causas secundarias et immediatas non eveniunt de necessitate, tamen omnia ista comparata ad causam primam eveniunt de necessitate, quia entia ista plus de essentia et entitate habent a causa prima

42 opinio] operinio *cod.* 44 vel <astrolo>gales] velgales *cod.* 66 de] *iter. cod.*

quam ab aliis causis secundariis. Et ideo dicunt quod melius est dicere omnia evenire de necessitate.

Ista autem est contra Philosophum quia non est intentio Philosophi quod causa prima agat in istis inferioribus immediate ; et ideo entia non habent esse immediate a causa prima, sed habent similiter esse a causis secundis et immediatis, et sic entia comparata ad causam primam de necessitate <eveniunt>. Et comparata ad causas secundas eveniunt similiter de necessitate quia entia similiter habent necessitatem a causis secundis et inferioribus, et sic entia non solum habent entitatem et necessitatem a causa prima, sed etiam a causis secundariis et immediatis. Et ideo quia in istis inferioribus sunt alique cause necessarie, ideo sunt aliqua entia necessaria ; et aliqua sunt cause contingentes, ideo sunt aliqua entia contingentia. Et Commentator dicit quod qui ponunt causam primam agere in istis inferioribus immediate, habent capud ad nullum bonum aptum. Et ideo perfecte loquendo de entitate entium inferiorum debemus comparare illa ad causas secundarias immediatas quia non solum habent entitatem et necessitatem a Deo, sed etiam a causis secundis. Et ideo ista opinio non stat.

Alia est opinio Philosophi et Commentatoris ; et ad hoc declarandum tangantur ordines entium in universo et sunt quinque.

Primus ordo est secundum quem causa prima, scilicet Deus, respicit intelligentias separatas, quia Deus est causa intelligentiarum.

Alius est ordo secundum quem intelligentie separate respiciunt orbes celestes quas movent.

Tertius ordo est effectuum qui contingunt in corporibus supercelestibus, ut eclipsis et tales effectus qui ibi contingunt.

Quartus ordo est motus celi respectu istorum inferiorum.

Quintus ordo est istorum inferiorum ad invicem.

Primus autem ordo est necessarius, qui est Dei ad intelligentias quia iste ordo est inter ea que impediri non possunt, quia non habent materiam.

Secundus ordo est similiter necessarius, qui est intelligentiarum ad orbes, quia non habent materiam que est causa corruptionis et que est in potentia ad esse et non-esse. Nam licet orbes habeant materiam, illa tamen materia non est in potentia ad esse et non-esse, sed in potentia ad ubi solum.

Tertius ordo est similiter necessarius quia eclipsis est effectus necessarius quia ibi non est materia que est in potentia ad esse et non-esse. Et ideo necesse est quod eclipsis fit, si causa eius ponatur ; impossibile est non evenire.

Quartus ordo necessarius non est quia est motuum corporum celestium respectu istorum inferiorum quia in istis inferioribus est impedimentum ex

78 solum] sola *cod.* 94 tales] talis *cod.*

parte materie. Nam ista inferiora, in quibus agunt corpora celestia, habent materiam primam.

Quintus ordo, qui est istorum inferiorum ad invicem, non est necessarius, quia est inter entia que habent materiam. Et hic est quintus ordo istorum inferiorum ad invicem, quia non solum sol generat hominem, sed etiam homo generat hominem ; per solem autem intelligit celum.

Per hoc ad questionem cum queritur « utrum que eveniunt eveniant de necessitate », dico quod non in istis materialibus et in actibus nostris ; quod patet quia illa que eveniunt a causa impedibili, licet non sit impedita, non eveniant de necessitate. Sed multa in inferioribus sunt huiusmodi. Ergo etc. Maior patet. Nam ex quo causa est impedibilis et potest impediri, non est necessaria. Et si causa non est necessaria, non habet effectum necessarium. Minor patet. Nam que eveniunt in istis materialibus possunt impediri. Nam materia est receptiva contrariorum, |38ra| et actiones contrariorum agentium mutuo se impediunt. Nam quandoque est materia indisposita et fuerit monstrum propter minimam quantitatem materie, vel aliquando propter paucitatem, et aliquando similiter propter actionem agentis contrarii, ut constellationis.

Item, si omnia evenirent de necessitate tunc sequeretur quod non esset negotiari neque consiliari neque bene agere in actionibus nostris ; falsum hoc, ergo etc. Probatio contrarie. Nam si omnia de necessitate evenirent, ad quid esset negotiari et consiliari ? Nam si debet evenire de necessitate, semper eveniet quicquid mihi fiat. Minor patet. Nam si non esset negotiari neque consiliari, sic impediretur ars moralis quod est inconveniens, et ideo non omnia eveniunt de necessitate. Sed multa casualia et fortuita eveniunt in istis materialibus et in actionibus nostris. Et maior est accidentalitas in voluntariis que sunt in nobis quam in naturalibus. Nam voluntas nostra non determinatur ita corporibus celestibus, sicut naturalia, ut patet II° *De generatione*.

Sed tertio tangantur difficultates.

Prima difficultas est ex parte Dei : cum omnia que eveniunt sunt scita a Deo, comparata ad Deum eveniunt de necessitate, quia scientia sua est infallibilis. Et scientia sua est idem cum essentia sua.

Alia est difficultas : Deus est causa cui nihil accidit et immobilis. Ideo omnia comparata ad Deum eveniunt de necessitate.

Tertia difficultas est utrum Deus posset causare omnia entia necessaria ita quod nulla contingenter <eveniet>.
Alie sunt difficultates ex parte inferiorum respectu corporum celestium.

119 habet] habent *cod.*

Tu dicis quod omnia non eveniunt de necessitate, sed aliqua eveniunt a causa impedibili, tamen illa causa habet impedimenta determinata et non infinita ; et impedimentarum est aliqua causa finita, et sic omnia impedimenta causas per se determinatas et finitas habent ; et sic adhuc omnia eveniunt de necessitate.

Alia est difficultas : tu dicis quod effectus eveniunt per accidens respectu istius omnis inferioris et immediate, tamen comparando ad causam universalem, scilicet ad constellationem, necesse est evenire, ut floritio istius herbe est causa accidentalis respectu alterius floritionis, tamen respectu cause universalis est causa necessaria. Nam constellatio illa equaliter respicit omnia ista ; et similiter est in actionibus nostris voluntariis.

Alia difficultas est et sextanea : cum multa eveniant contingenter, cui attribuenda sunt contingentia et fortuita vel Deo vel materie ?

Ad primam difficultatem dicendum quod omnia sunt scita a Deo. Aliqui dicunt quod non est verum in propria forma, et hec vult Commentator quod Deus non s<c>it omnia a se in propria forma, sed scit ea ut sunt in eo. Vel dicendum aliter quod licet omnia sunt scita a Deo in propria forma, tamen adhuc omnia non evenient de necessitate quia scientia Dei non imponit rebus necessitatem. Sed Deus volens producere entia necessaria, producit illa per causas necessarias, et volens producere entia contingentia, producit per causas contingentes, ita quod scientia Dei non imponit rebus necessitatem, sed permittit omnibus suas naturas.

Et tu dicis quod Deus scit istum effectum. Verum est ; et scit ipsum evenire per causas contingentes. Nam provisio sive solicitudo Dei non est nisi secundum res ; et ideo licet Deus s<c>it omnia evenire, non tamen evenient de necessitate quia provisio Dei non est nisi secundum modum entium.

Et tu dicis quod homo scit hec ; ergo homo tantum scit de entibus sicut Deus, et Deus nihil plus quam homo. Dicendum quod Deus per suam scientiam est causa omnium entium et modorum entium, et sic Deus scit plus de entibus et nobiliori modo quam homo. Nam Deus plus scit quia scientia Dei est causa rerum, et scientia hominis causata est a rebus, et sic Deus plus scit quam homo et nobiliori modo.

|38rb| Ad secundam difficultatem quando dicitur « <omnia> que eveniunt a causa cui nihil accidit, eveniunt de necessitate ; Deus est huiusmodi, ergo etc. », dico quod omnia comparata ad Deum <e>veniunt de necessitate, tamen omnia non eveniunt immediate a Deo ; et ideo in causis secundis bene est aliquod per accidens quia aliqua eveniunt a causis secundis.

156 cui] tibi *cod.* 170 est] scilicet *add. sed exp.*

Ad tertiam difficultatem cum dicitur « utrum Deus posset causare omnia entia necessaria », dico quod non secundum Philosophum et Commentatorem et secundum Simplicium II° *Celi et mundi*. Nam Deus in causando entia causat omnes gradus et perfectiones entium ; et quia quedam entia habent materiam, impossibile est quod omnia sint necessaria. Nam facere hominem per speciem asini est impossibile, nec hoc Deus posset facere.

Et tu dicis quod Deus est omnipotens. Verum est, quia potest facere omnia possibilia, tamen impossibilia non potest. Nam Deus <non> potest facere hominem per differentiam asini, quia hoc est impossibile ; et ex hoc non arguitur eius impotentia, nec ex hoc non dicitur non omnipotens ; et sic Deus est causa istorum.

Et tu dicis quod melius esset quod omnia essent necessaria quam contingentia ; et Deus semper facit secundum quod melius. Dico quod verum est secundum quod potest. Nam Deus in causando entia dat omnibus etiam suos modos.

Ad quartam, cum dicitur quod « dato quod aliqua eveniunt a causa impedibili, tamen adhuc omnia erunt de necessitate quia impedimenta sunt cetera et determinata », dico quod non oportet, quia aliquis effectus talis si impediatur, potest impediri infinite vel per unum agens infinitis modis quia infinita uni accidunt, VI° *Metaphysice*. Nam si impediatur aliquis effectus, ut menstruum ad producendum hominem, modo per unam constellationem potest alio tempore impediri per aliam, et sic in infinitum ; idem per unum agens infinitis modis. Ideo non valet.

Ad quintam, cum dicitur quod « licet effectus aliqui sunt per accidens respectu istius cause, tamen respectu cause universalis sunt necessarii, ut floritio istius herbe etc. », dico quod non est verum quia ista habent ordinem essentialem ad invicem. Nam floritio istius herbe habet ordinem essentialem ad floritionem istius, scilicet quando sol est in illo puncto ; si ista floreat, et ista florebit, si sint eiusdem complexionis.

Et tu dicis : ergo sic erit de aliis entibus. Dico quod non oportet quia alia entia omnia non habent causam essentialem, nec ordinem.

Ad sextam, cum dicitur « cum eveniant accidentia et casualia, cui sunt attribuenda : vel materie vel ipsi Deo ? », dico quod materie. Nam materia est causa fortuitorum et casualium quia materia potest recipere impedimenta quia materia est in potentia ad omnes formas ; et ista pars materie prime existens sub homine est in potentia ad alias formas, ut ad formam ignis, aeris etc., per multa agentia ; et similiter ad alia mixta. Et ideo accidit casuale

188 et] du *add. sed exp.* 208 habet] habent *scrips. sed exp.* 215 casualium] causalium *cod.*

ex parte materie. Et ideo Deus et separata et illa que fiunt in corporibus celestibus omnia ista eveniunt de necessitate quia non habent materiam. Nam semper agunt ad bonum universi, ut dicit Commentator XII° *Metaphysice*, quod omnia eveniunt de necessitate, comparando ad causam primam.

Ad rationes.

Ad primam, cum dicitur « <illa> que sunt provisa et scita a Deo etc. », concedo ad minorem cum dicitur quod « omnia sunt scita a Deo ». Commentator diceret quod non in propria forma, sed per accidens et in forma universali quia Deus s<c>it se ipsum primo et alia ut sunt in ipso. Vel dicendum aliter, cum dicitur quod « omnia sunt scita a Deo, ergo de necessitate eveniunt », dicendum quod non oportet quia scientia Dei est causa omnium rerum ; nostra autem scientia causata est a rebus. Et causa prima, scilicet Deus, sciens ista, non imponit necessitatem rebus istis quia est causa remota. Sed causa remota non est causa rerum sola, sed illa causa remota est causa rerum cum causa immediata et propinqua istis, quod effectus non solum habent esse a causis remotis, sed etiam a propinquis. Nam Deus volens facere res contingentes producit illas |38va| per media contingentia et volens facere res necessarias <producit illas> per media necessaria, et sic non tollit rebus modum essendi.

Et si tu dicas quod tunc scimus tantum de rebus sicut Deus, dico quod non est verum quia scientia Dei est causa rerum, scientia autem nostra causata est a rebus. Et propter aliud queque pars contradictionis eveniat, non exit ordinationem Dei. Sed in nobis non est sic. Ideo non valet.

Ad aliam, quando dicitur « illa que habent causam presentem necessariam et immobilem eveniunt de necessitate », dico quod verum est si habeant causam presentem in actu et propinquam. Si tamen habent causam remotam in actu et non propinquam, non oportet. Ad minorem, cum dicitur quod « omnia habent causam etc. », verum est <si intelligatur quod habent causam> remotam, sicut Deum. Non tamen omnia habent causam propinquam presentem et in actu et immobilem, ut inferiora materialia.

Ad tertiam, cum dicitur « <illa> que habent causam cui nichil accidit eveniunt de necessitate », verum est si habeant causam propinquam cui nihil accidit quia effectus inferiores non solum habent esse ex causis remotis sed etiam propinquis. Ad minorem, cum dicitur « omnia habent causam cui nihil accidit » verum est <si intelligatur quod habent> causam remotam non tamen propinquam ; ideo non valet.

---

232 sola] solum *cod.*

Ad quartam, cum dicitur « illa que eveniunt a causa sufficienti in actu non impedita eveniunt de necessitate », dico quod non oportet si illa causa sive ille cause sint impedibiles, quia tunc non sunt necessarie, nec per consequens effectus earum. Ad minorem, cum dicitur quod « omnia que eveniunt, eveniunt a causis in actu non impeditis », dico quod licet cause in istis inferioribus non sunt impedite, sunt tamen impedibiles, et ideo non sunt cause necessarie, licet non impediantur.

Ad quintam, cum dicitur « illa que eveniunt a causis essentialiter ordinatis eveniunt de necessitate », dico quod verum est si <in> causis nichil inordinatorie accidit. Ad minorem, cum dicitur quod « omnia sunt huiusmodi », verum est ; tamen in aliquibus aliqua inordinatio accidit, ut in istis materialibus et actibus nostris. Nam illis que sunt in materia accidit aliqua inordinatio propter indispositionem materie, et aliquando propter actionem agentis contrarii, quia materia quandoque est magis disposita ad unam formam, tamen impeditur ab illa propter actionem agentis contrarii. Et ideo non omnia eveniunt de necessitate, sed quedam in istis materialibus et in actionibus nostris eveniunt contingenter. Ideo non valet.

Ista questio habet locum supra sextum *Metaphysice*.

Sigerus de Brabantia, *Questio super VI Metaphysicae*

ed. G. Sajó

Quaestio est utrum omnia eveniant de necessitate.

Arguitur quod sic, quia illa quae sunt provisa a Deo, de necessitate evenient ; sed omnia sunt talia ; ergo, etc. Maior patet, quia providentia Dei falli non potest, quia providentia Dei nihil aliud est quam sua scientia quae non est causata a rebus, sed magis causa omnium causatorum. Minor apparet, quia omnia sunt scita a Deo, et sicut scita sunt, ita eveniunt ; sed sub ordine necessitatis scita sunt ; ergo, etc.

Item, hoc arguitur secundo. Omne illud quod habet causam per se necessariam, uniformem, praesentem et sufficientem, qua posita ponitur effectus, de necessitate eveniet ; omne autem tali se habet modo ; ergo, etc. Maior patet ex VI° *Metaphysicae*. Mors enim in isto vivo de necessitate eveniet, quia in isto vivo est materia quae in potentia est ad esse et non-esse, et omne generatur de necessitate corrumpitur, ut scribitur I° *Caeli et Mundi* et etiam *De Generatione et Corruptione*. Minor declaratur, quia omne quod evenit, a causa prima evenit quae est per se et necessaria et sufficiens et praesens : Deus enim est causa omnium entium, ut patet in I° et XII° *Metaphysicae* ubi dicitur quod unus est princeps, qui est Deus, et haec causa prima immobilis et <non> impedibilis est, quia nihil est violentum in Deo, ut patet V° *Metaphysicae*.

Sed ad istam rationem aliquis potest dicere quod argumentum non concludit, quia accipit causam primam quae est causa remota et non propinqua. Ideo tertio ostenditur hoc de causa propinqua, quia omne quod habet causam propinquam necessariam et sufficientem per se et non impeditam, de necessitate eveniet ; sed omne ens quod fit, est tale ; ergo, etc. Maior patet, quia ex necessitate causae arguitur necessitas in effectu ut sic. Minor patet, quia omnis effectus, ex quo evenit, habet causam necessariam ut sic, quantum ad eventum eius : si enim aliqua causa non esset per se sufficiens, sed potius impedita, tunc effectus non eveniret ; et ideo causa, in quantum in praesenti producit effectum, est causa necessaria illius effectus ; eveniet ergo talis effectus de necessitate.

Quarto videtur hac ratione Stoicorum. Omne quod evenit ex causis essentialiter et per se ordinatis et <non> impedibilibus et necessariis evenit ; ergo, etc. Maior patet. Minor declaratur, quia entia in universo sunt essentialiter ordinata, et causae, sicut Deus et intelligentiae, et sic de aliis ; ergo sic evenit quicquid evenit. Et confirmatur ratio, quia, licet ista herba florente floreat alia, et istud sit per accidens, tamen si ista reducantur ad causam convenientem, puta ad constellationem vel ad motum caelestem qui

est uniformis, sic evenient, quia talis causa essentialiter ordinata et per se sufficiens producere talem effectum.

Quinto hoc apparet ratione astrologorum. Sed aliquis diceret ad hoc quod agens in pluribus potuit aliquando impediri propter indispositionem materiae. Non valet, quia non est aliqua indispositione nisi habeant causam per se et impeditam. Nequaquam videtur ergo quod non sit accidentalitas omnino. Sed adhuc erit causalitas essentialis et necessaria illius dispositionis materiae quae forte causa est constellatio talis vel talis quae de necessitate in tali puncto habet talem influentiam super materiam primam, quae aliquam indispositionem recipit propter illius aspectum.

Istae enim sunt rationes potissimae ad hanc partem. Aliae enim speciales quae possunt adduci ad istam partem, ad istas reducuntur.

Oppositum dicit Philosophus in VI° *Metaphysicae* et I° *Physicorum*, patet satis. Et I° *Perihermenias* aperte dicit hoc tam in naturalibus quam in artificialibus.

Ad quaestionem dicendum quod primo praemittendus est ordo entium et causarum, qui ordines entium sunt quinque et etiam causarum. Primus enim est causae primae respectu suorum effectuum, ut intelligentiarum. Secundus intelligentiarum respectu orbium caeli, quia secundum intentionem Philosophi non ponimus animas caeli ita quod sint per stationes caeli. Tertius autem est orbium respectu suorum effectuum qui contingunt ibi in caelo, sicut sunt eclypses solis et lunae aliorumque. Quartus est ipsorum orbium ad ista inferiora, quia, ut apparet II° *De Generatione*, motus caeli est causa istorum inferiorum, et VIII° *Physicorum*. Quintus est ordo istorum inferiorum ad ista inferiora. Et sunt quinque ordines in universo.

Ordo enim primus est necessarius, quia in illis entibus nihil est per accidens, quia nihil violentum est ibi et nihil per accidens, quia talia materiam non habent, puta intelligentiae. Item causae primae nihil accidit, quia summe simplex, et secundum intentionem Philosophi causa prima est necessaria respectu intelligentiarum.

Eodem modo secundus ordo est necessarius, ipsarum scilicet intelligentiarum ad orbes, quia, licet corpora caelestia moveantur, cum non habent materiam quae est in potentia ad esse et non-esse, sed solum illam quae est ad ubi, et ideo impediri non possunt, quia ibi non est materia quae est causa alicuius per accidens, et ab aliis moveri non possunt nisi ab intelligentiis, secundum Commentatorem II° *Caeli et Mundi* et VII° *Physicorum* et effectus earum sunt necessarii.

Tertius est necessarius respectu suorum effectuum qui ibi contingunt, quia corporibus caelestibus nihil est per accidens ; et ideo quae ibi contingunt, ratione motus fiunt. Averrois in XII° habemus : Intelligentiae et talia in

universo sic sunt ordinata, quod omne quod agunt, est ad bonum universi.

Quartus et quintus omnino non est necessarius. Licet enim corpora illa impediri non possint de se, tamen secundum quod agunt in istam materiam primam, impediuntur : materia enim prima nata est pati ab omnibus indifferenter secundum inductionem formarum quas recipit, et ideo propter incertitudinem materiae impeditur effectus aliquando. Quintus etiam necessarius aliquando non est propter eandem causam. Cum materia prima nata est pati a diversis et ab uno agente diversis vel infinitis modis, ideo multa monstra fiunt hic. Et ideo Commentator dicit, hic monstra ex necessitate materiae contingunt et non propter agens fiunt. Et etiam dicit in XII° huius quod multa per accidens fiunt et non semper ad bonum universi agunt, aliquando enim ad monstra agunt. Et sic sunt quinque ordines entium.

Et tunc ad quaestionem dicam secundum intentionem Philosophi quod omnia non eveniunt de necessitate. Et hoc declaratur, quia illa quae fiunt semper a causis impedibilibus, non de necessitate eveniunt ; sed ista sunt huiusmodi ; ergo, etc. Maior patet. Minor declaratur, quia illa quae fiunt hic, fiunt a causa in materia existente quae impediri potuit, et non solum per unum agens, sed etiam per multa, et non uno modo, sed multis modis ; et ideo <non> omnia de necessitate evenient, Et ista ratio demonstrativa est : ex hac enim, quod entia habent materiam, habent incertitudinem respectu suorum effectuum ; ideo necessarium est, quod entia quaedam per accidens fiunt.

Et sic est de intentione Aristotelis et Averrois, rationibus etiam ducentibus ad impossibile ; patet, quia, si sic, non oportet consiliari nec negotiari, quod est inconveniens, ut patet 7° *Perihermenias* quia, si sic, tunc non esset necessarium quod unus laboraret pro hac vel illa re, vel aliquid de voluntate sua intenderet, immo omnia sibi de necessitate evenirent. Et haec est intentio Philosophi et Averrois et aliorum philosophorum, et est vera opinio philosophantium.

Contra praedicta sunt quaedam dubia, et primo ex parte ipsius caeli, et quaedam alia ex parte Dei.

Primum enim est : Cum quaedam fiant a causa impedibili, planum est quod fiant a causa non impedita, in eo quae fiunt, et si non fiunt, a causa non impedita propter hoc non tolletur necessitas, quia omne de necessitate respectu eius effectus est necessarium, et ideo, licet multa sint, non tamen praeter necessitatem videntur. Ideo Plato in *Timaeo* dicit quod nihil evenit, cuius legitima non praecessit causa ; aliter enim non sequeretur effectus ; plus, etiam si causa qua posita adhuc impeditur effectus, illa impedimenta erunt determinata et finita, et habebunt causas determinatas et necessarias ; et si sic, omnia adhuc de necessitate evenirent.

Iterum adhuc, illa impedimenta nova sunt ; omne autem novum habet causam necessariam, ut motum caeli ; et sic adhuc de necessitate <e>veniunt, fiunt, quia motus caeli est causa indeficiens secundum intentionem Philosophi, et causa necessaria.

Tertio aliquis quaereret, dato quod sint casualia et fortuita, utrum debeant attribui causae agenti, an materiae.

Et ista dubia sunt ex parte caeli. Alia autem dubia ex parte primi principii.

Unum enim est quod causae primae nihil accidit, et ideo, licet aliqua sint fortuita respectu istorum inferiorum, respectu tamen primae causae non, quia omnia a prima causa sunt necessaria, cum sit causa determinata et summe necessaria ; et cum omnia ex ipsa, ideo, etc.

Item, de providentia Dei dictum est, et iterum quaecunque alia. Conditionalis est vera, si antecedens est verum ; modo ista conditionalis vera est : si omnia scita sunt a Deo quae eveniunt, de necessitate eveniunt ; consequens ergo erit necessarium, puta quod de necessitate fiunt, cum Deus nihil ignoret, et omne ab eo est necessarium.

Tertio aliquis quaereret, dato quod non omnia sint de necessitate, utrum Deus possit omnia facere de necessitate.

Ad primum istorum dicam, quod quamvis fiant causa impedibili, non tamen ut impedita, non adhuc oportet, quia necessarium est duplex : est enim quoddam necessarium simpliciter dictum, et est necessarium pro illo tempore in quo fit res. Modo dico quod omne quod fit, respectu suae causae in illo tempore in quo fit, de necessitate, non tamen hic erit necessarium simpliciter, sicut foret de necessitate curso dum causatur, et ideo non adhuc omnia de necessitate fiunt. Tunc ad dictum Platonis dicam quod nihil evenit per se, nisi causa eius legitima praecessit ; sed si intelligat de illo qui evenit secundum accidens, non est verum. Vel etiam potest dici quod sic intelligendo de causa remota, ut Deus, non autem propinqua.

Ad aliud dubium dicam quod quamvis impedita ordinata sint et finita et terminata a causa aliqua et respectu illius causae, tamen causa potest impediri pluribus modis vel infinitis, vel impedito uno infinitis, et ideo non valet, quia, secundum diversos, materiae primae diversi gradus impedimentorum accidere sibi possunt. Et cum dicis « omne novum etc. », dicam quod non oportet simpliciter, scilicet quod habeant causam necessariam, quia ista materia secundum alias et alias dispositiones aliam et aliam formam recipere potest. Et sic ad istud.

Tu quaeris utrum impedimenta attribuenda sint causae agenti vel materiae, ita effectus per accidens. Credo tamen quod ex parte materiae principalius, sicut in monstris convenit. Unde Commentator in XII°

Metaphysicae dicit quod materia prima est in potentia ad omnes formas, et Alexander II° *Meteororum* : materia prima non est omnino certitudinis.

Ad aliud de primo principio dico quod nihil accidit suae essentiae, tamen, quia causa prima non agit nisi per causas medias, ideo aliquid accidere potest sibi ut sic. Et Albertus II° *Physicorum* dicit quod effectus non debet denominari a causa remota, sed magis a propinqua et proxima ; et quia hae impedibiles sunt, ideo etc.

Ad aliud, quando dicitur de conditionali, dicam quod, si antecedens est verum, et consequens. Tu dicis postea, si est scitum, eveniet. Antecedens est verum, tamen ad minorem permitterem probationem, quia secundum intentionem Philosophi et Commentatoris in XII° : ista inferiora non sunt scita a Deo secundum proprias formas, sed Deus se ipsum solum propria forma cognoscit. Aliter tamen potest dici, et magis pro fide, quod scitum est a Deo, quamvis contingenter, quia scientia Dei non imponit necessitatem rebus, quia non est causata a rebus, sed magis causa rerum, ut patet in XII° *huius*, etiam non est solum causa necessariorum, sed etiam contingentium. Et ideo si eveniat ut sic a Deo, potest evenire contingenter.

Et cum quaeris, utrum possit omnia causare <Deus> de necessitate, dicam secundum intentionem Themistii in II° *Caeli et Mundi* quod non, et in hoc concordat Avicenna et Algazel in sua *Metaphysica*, quia Deus non posset tollere naturas entium : Deus enim non posset facere hominem per formam asininam, ut dicit Themistius ibidem ; Deus enim debet facere omnes gradus entium, ut dicit, secundum naturas entium, et ideo, quia entia quaedam de sua natura sint contingentia, ut visum est, ideo, etc.

Et tu diceres : « Deus semper facit quod melius est, et ideo, cum melius est esse de necessitate, quam contingenter, ideo etc ». Dico quod Deus semper facit quod melius est secundum quod possibile est rei, ut dicit Commentator super VIII° *Physicorum* et VI° *Ethicorum* Philosophus. Et quia species non possunt esse aequales, ideo quaedam plus distant, et quaedam minus, et tales quaedam sunt contingentes. Verum tamen est quod ista universalia, ut aestas et hiems et ver, et talia, de necessitate redeuntibus corporibus caelestibus evenient, sed quod magna sit aestas vel sit aliud huiusmodi, contingit seu acccidit, ut dicit Alexander II° *Meteororum*. Ex istis enim patet, quid ad quaestionem est consentiendum, et quid non.

Nunc ad rationes principales.

Ad primam, quando dicitur : « omne quod est scitum, a Deo, etc. », dico quod non oportet. Et tu probas de scientia Dei, dico quod non oportet, quia non est causata a rebus, ut visum est supra. Et ideo, cum causa non est tamen

propinqua, sed remota. Si autem causae propinquae sic sunt, quoniam non omnes de necessitate, sic fiunt effectus. Et tu diceres « si sic esset, tunc Deus non plus sciret, quam nos ». Dico quod scientia Dei est causa rerum, ut visum est, et causa eventus earum, et quocunque modo res evenient, non exit ordinem seu ordinationem et connexionem primi. Et hoc non est de scientia nostra. Etiam quaecunque pars contradictionis eveniet, non scimus.

Ad secundam, quando dicitur : « omne quod habet causam etc. », dico quod verum est, si propinqua sit causa. Ad minorem dicam quod omne <habet> causam necessariam, remotam saltem, et ideo, cum effectus a causa propinqua denominari habeat et non a remota, ut visum est, non concludit, et quia Deus non causat ista nisi per motum caeli, ideo etc. Et ex isto sequitur quod ista quae sunt immediata causae primae, de necessitate sunt. Tamen secundum fidem ibi est aliqua contingentia.

Ad aliam rationem : « omne quod habet causam propinquam etc. », dico quod non oportet, quia hoc non est simpliciter. Ad minorem dicam quod tunc quando evenit, de necessitate evenit. Tu dicis : omne quod fit, habet causas per se. Non oportet, quia sic, esset uno modo, et alio modo aliqua fiunt contingenter. Et hoc est quod dicit Philosophus in VI° quod multa per accidens habent hic causas et sic fiunt.

Ad quartam rationem : « omne quod evenit ex causis essentialiter ordinatis etc. », concedo. Ad minorem permitterem probationem. Tu dicis : « omnia sunt ordinata ». Dico quod, licet sint ordinata respectu universi, accidit tamen eis inordinatio, et illa impedimenta et indispositiones non sunt ordinata essentialiter, sed accidentaliter, sicut illa accidunt agenti inferiori. Sed si omnia sunt ordinata respectu Dei ad intelligentias sic fiunt.

Ad aliam, quando dicitur : si aliquid fit a causa per accidens, illud habet causam per se, dicam quod impedimenta quibus actio naturalis et propria potest impediri, sunt infinita, ut infinitis modis potest unum accidere, et ideo fallitur astrologi praescientia. Unde, si ex semine hominis et menstruo mulieris non fiat fetus, hoc potuit accidere ex indispositione materiae vel ex parte constellationis alicuius ; et ista infinitis modis potuit esse, nec sunt ordinata ordine essentiali, sed magis accidentali ; ideo, etc.

Et sic ad quaestionem patet per omnia, quid consentiendum sit, et quid non. Haec autem naturaliter dicta sunt secundum intentionem philosophantium. Amen.

Le retour numériquement identique

1. Pierre de Limoges

Né à Donzenac, près de Brive, diocèse de Limoges, dans la première moitié du XIII[e] siècle, Pierre est mort le 2 novembre 1306. Il fait ses études en théologie jusqu'à la maîtrise ; en 1260-1261, il suit avec intérêt la prédication de Robert de Sorbon et prend en note une cinquantaine de ses sermons. Il achève ses études vers 1270 et prêche à Paris en 1273 et en 1280. On a vu en lui le premier doyen de la Faculté de médecine, mais cette identification ne fait pas l'unanimité des chercheurs. Il est lié d'amitié avec Robert de Sorbon, Gérard de Reims, Raimond Lulle, Pierre de Jean Olivi. À sa mort, il lègue au collège de Sorbonne plus de cent manuscrits, identifiés en grande partie[1].

Dans un article sur les manuscrits de Pierre de Limoges, L.-J. Bataillon signale la présence dans le ms. Paris, BnF, lat. 16407, f. 227va (*voir planche 5*), d'une note marginale assez curieuse : *Questio* (comme abréviation, en caractères latins) *Siger* (en caractères hébreux)[2]. Elle est de la main de Pierre de Limoges qui connaît l'hébreu et en fait usage à d'autres reprises, comme dans la note suivante qui accompagne un dessin astrologique : *horoscope*

1. Cf. N. Bériou, *Pierre de Limoges et la fin des temps*, dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge – Temps modernes*, 98, 1 (1986), p. 65-71 ; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII[e] siècle*, Paris, Vrin, 1933, I, 364-366, N° 178 ; Id., *La Faculté des arts et ses maîtres au XIII[e] siècle*, Paris, Vrin, 1971, 290, N° 357 ; Id., *Aux origines de la Sorbonne, I. Robert de Sorbon ; l'homme, le collège, les documents*, Paris, Vrin, 1966, p. 176 et 323. Cf. S. Piron, *Olivi et les averroïstes*, dans D. Calma, E. Coccia (eds), *Les sectatores Averrois. Noétique et cosmologie au XIII[e] – XIV[e] siècles*, *Separatum de Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53.1/2 (2006), p. 271sq. ; M. Mabille, *Pierre de Limoges copiste de manuscrits*, dans *Scriptorium*, 24 (1970), p. 45-48 ; W.J. Courtenay, *Curers of Body and Soul : Medical Doctors as Theologians*, dans P. Biller, J. Ziegler (eds), *Religion and Medecine in the Middle Ages*, York, York Medieval Press, 2001, p. 69.
2. L.-J. Bataillon, *Comptes de Pierre de Limoges pour la copie des livres*, dans L.-J. Bataillon, B.G. Guyot, R.H. Rouse (eds), *La production du livre universitaire au Moyen Âge*, Paris, Éditions du CNRS, 1991, p. 265-273, ici p. 272, n. 13.

du fils aîné du roi de France (Paris, B.N., lat. 15971, f. 233r)[3]. Dans les deux cas, comme le suggère L. J. Bataillon, l'usage de l'hébreu est une précaution prise par Pierre de Limoges pour n'être pas trop aisément lu. Siger devait passer donc pour un hétérodoxe dont les thèses les plus radicales étaient interdites mais circulaient pourtant, comme toujours, clandestinement. Des parties importantes de ses commentaires à la *Métaphysique* ont été rayées par des lecteurs pieux. Les attributions manuscrites de ce commentaire et de celui sur le *Liber de causis* sont transmises selon un code assez commun : en remplaçant les lettres du nom par celles qui leur succèdent dans l'alphabet latin on obtient *rxftukpoft·nbhktusk·tfkfsk* pour *questiones magistri seieri*[4].

Le ms. lat. 16407 a déjà attiré l'attention des médiévistes : il ne contient pas un texte homogène et continu, mais différents extraits de commentaires aux *Sentences* appartenant à plusieurs auteurs, pour la plupart inconnus, que Pierre de Limoges a transcrit pour son propre usage[5]. On a distingué trois types de commentaires transcrits l'un à la suite de l'autre, chronologiquement et matériellement parlant. Le premier, copié d'une écriture plus grande et aérée, est appelé le commentaire A ; c'est le commentaire primitif, par lequel débute chaque folio. Le commentaire B a été ajouté plus tard, en caractères plus petits. Parfois, entre les deux commentaires, encadrées par deux traits horizontaux, figurent des notes complémentaires désignées par le sigle A'[6]. Lorsqu'il transcrit le commentaire A, Pierre de Limoges laisse volontairement des espaces blancs, en vue d'additions ultérieures, espaces qui n'ont pas toujours été entièrement occupés par le commentaire B. Dans l'un de ces espaces blancs, entre la fin du commentaire B et le début du commentaire A suivant, on lit la question de Siger[7]. Elle a été copiée plus tard que le

3. Voir *Ibid.*, p. 268sq.
4. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam. Edition revue de la reportation de Munich, texte inédit de la reportation de Vienne*, W. Dunphy (éd.), Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1981, p. 19sq. Cf. Id., *Quaestiones super Librum de causis*, A. Marlasca (ed.), Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1972, q. 20, p. 16.
5. Des preuves pour soutenir que ce codex est un autographe ont été apportées par Mabille, *Pierre de Limoges copiste de manuscrits*, p. 46. Voir aussi, pour une description plus détaillée du manuscrit G. Englhardt, *Die Lehrrichtung des Cod. Par. Bibl. nat. 16407. Ein Beitrag zum Augustinismus der Hochscholastik*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern Gewidmet*, t. II, Münster, Aschendorff, 1935, p. 792-825.
6. Cf. P. Glorieux, *Nouvelle candidature pour le Commentaire sur les Sentences de Paris lat. 16407*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 22 (1955), p. 313.
7. Mabille, *Pierre de Limoges copiste de manuscrits*, p. 46 : « ...il semble que ce soit une méthode de travail propre à Pierre de Limoges. Il reprend ses manuscrits au bout d'un certain temps et utilise le bas des pages ou les feuillets blancs pour y copier des additions en plus petits caractères ». Voir aussi Id., *Pierre de Limoges et ses méthodes de travail*, dans

commentaire B (la couleur d'encre est différente), mais toujours en petits caractères.

Le problème de la paternité du commentaire A est loin d'être résolu ; on a proposé le nom de Jean Peckham et celui de Barthélemy de Bologne, mais on y trouve également des questions marquées *q° H.* ou *q° Tho* (de la même manière que pour la note marginale avec le nom de Siger en hébreux)[8]. Le commentaire B appartient, selon une note marginale du f. 206v, à *frater Symon*, identifié avec le franciscain Simon de Lens ; ce dernier, maître en 1282, aurait commenté les *Sentences* en 1277-1279[9]. La question de Siger est copiée à la suite du commentaire de Simon de Lens, donc après 1277. Cette datation confirme l'hypothèse qu'en utilisant les caractères hébreux, Pierre de Limoges voulait cacher le nom de Siger parce que la question qu'il transcrit sous son nom défend une thèse censurée en 1277.

La question se trouve au folio 227va-vb et s'étend sur un quart de colonne : elle commence en bas de la colonne gauche, immédiatement après le commentaire B, et continue sur la colonne droite ; elle est séparée par un espace blanc de la question du commentaire A qui commence au bas de la colonne droite. La couleur de l'encre de la question de Siger est moins foncée que celle des textes qui la précèdent et qui la suivent. Le texte de la question, bien que plutôt bref, comporte plusieurs corrections par des exponctuations et des rayures.

La question de Siger n'est pas transcrite par hasard à cet endroit, mais parce qu'elle traite le même sujet que les commentaires A et B. Selon son habitude, Pierre de Limoges a repris ce manuscrit et l'a complété avec des textes qui portent sur les mêmes thèmes. Dans le cas présent, il s'agit de la question de la résurrection d'un corps numériquement identique. Le sujet est abordé par le commentaire A au folio 226va, dans le cadre d'une exégèse du livre IV, d. 43 des *Sentences*[10] :

> Questio. Queritur de resurrectione. Primo an resurrectio sit frustra. (…)
> Questio. Secundo queritur utrum sit resurrectio omnium frustra. (…)
> Questio. Tertio queritur utrum resurrectio illa sit succesiva. (…)

La quatrième question du commentaire A (f. 226vb-227ra) nous intéresse particulièrement parce qu'elle discute le texte du *De generatione et corruptione*

G. Cambier (éd.), *Hommages à André Boutemy*, Bruxelles, Latomus, 1976, p. 244-251.

8. Nous ne voulons pas entrer dans la polémique concernant l'authenticité de ce texte ; à ce sujet voir Glorieux, *Nouvelle candidature pour le Commentaire sur les Sentences*, p. 315sq. ; V. Doucet, *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de M. Fr. Stegmüller*, dans *Archivum Franciscanum Historicum* 47 (1954), p. 137sq.

9. Cf. Glorieux, *Nouvelle candidature*, p. 315sq.

10. Chaque question est indiquée en marge par le mot *questio*.

(II. 2, 338b 14-17) où Aristote pose le problème de la régénération à l'identique d'un corps corrompu. Nous allons revenir sur cette quatrième question.

Dans la marge inférieure du f. 227ra, en bas de la colonne réservée au commentaire A, on lit cet argument écrit avec une autre encre et en petits caractères, comme pour le commentaire B :

> In contra : hoc est quia licet creatio actio, qua fit lapis iste de nichilo, et factio sive generatio, actio qua corpus et ...(?) sit in resurrectione, sit eadem numero que prius, quia est ipse Deus, tamen creatio passio huius lapidis et productio passio corporis humani resurgentis, non sunt eadem creatio vel productio que prius fuerunt, quia ille prime preterite sunt. Quare videtur quod si lapis iste cedet in nichilum, quod Deus non posset eundem numero facere nec idem numero corpus hominis de omnibus facere, non quod sit impotentia a parte Dei, sed a parte creature. Sed stude et solve.

Dans le commentaire B, on retrouve les mêmes développements que dans le commentaire A, mais le sujet qui nous intéresse à présent est discuté brièvement ; voici la liste des questions abordées par le commentaire B au sujet de la résurrection :

> <227rb> Questio[11]. Quod generatio humana per naturam non habeat statum quia causa eius, scilicet allatio solis naturaliter non habet statum.
>
> Questio. <Quod> resurrectionem futuram esse. Patet primo a parte creatoris quia per hoc ostenditur sua potentia.
>
> <227va> Questio. <Quod> resurrectio omnium hominum sit futura quia resurrectio est a morte ; sed mors equaliter convenit omnibus hominibus ; ergo et resurrectio.
>
> Questio de diffinitione data libro IV°, capitulo ultimo : <quod> ressurrectio est eius quod cecidit et dissolutum est.
>
> Quod resurrectio vero sit credibilis quia non est credibilis per accidens quia sic non esset accidentaliter nec per se, quia non est veritas (?) potentialiter (?).
>
> Questio. Quod resurrectio sit naturalis quia consecratur totam speciem hominis.
>
> Questio. Quod omnes homines non moriantur quia impossibile est desiderium sanctorum in aliquo non exaudire. Sed desiderium sanctorum est non mori.
>
> Questio. Quod idem numero corpus resurgat quia, cum Deus ab inicio disposuit hominem beatificare quem fecit, si postea loco illius corporis subponeretur aliud, deciperetur ; etiam iniuste faceret quia

11. Comme dans le cas mentionné auparavant, chaque question est indiquée en marge par le mot *questio*.

beatificaret corpus in quo anima non meruit et divideret illud in quo meruit.

A cet endroit s'achève le commentaire B ; il est suivi immédiatement par le bref texte de Siger.

2. Le fragment du commentaire au *De generatione et corruptione* de Siger de Brabant

Voici le fragment de texte authentique (Paris, BnF, lat. 16407, f. 227va)[12] :

Quod idem numero postquam corruptum est, naturaliter possit generari et redire idem numero. Probatio : cum aqua corrumpitur in aerem et post ex aere generatur aqua, aqua secunda genita est eadem cum prima, eadem, dico, numero. Probatio : aut differt aqua secunda a prima secundum formam, aut secundum materiam. Non secundum formam. Probatio : quia forma de se non facit differre numero, sed per accidens, scilicet propter hoc quod recipitur in alia et alia materia. Nec secundum materiam quia materia est eadem secundum substantiam que primo fuit sub aqua et post sub aere, et nunc iterum sub aqua.

Dicendum quod alia est aqua secunda a prima non propter formam, nisi per accidens, ut dicebatur, sed propter materiam que habet esse diversum, ut est prius sub forma aque et posterius <iterum sub forma aque>. Et huiusmodi diversum esse inest ei a priori et posteriori que adherent ei in dicta ypotesi in qua inter primum esse aque et secundum cadit transmutatio media. Quare oportet necessario quod ibi sit prius et posterius. Prius autem et posterius se ipsis formaliter differunt et ideo faciunt differre ea quibus inherent. Quare in proposito : aqua prior differt ab aqua posteriori in numero, non propter formam per se, sed propter materiam que, primo existens <227vb> sub forma aque et postea iterum existens sub forma aque, habet esse diversum sub forma aque propter prius et posterius que adherent ei. Prius autem et posterius se ipsis formaliter differunt, et se ipsis distinguntur et se ipsis dicunt differentiam seu distinctionem numeralem.

12. Pour ne pas alourdir inutilement la transcription du texte, nous n'indiquons pas les corrections faites par Pierre de Limoges ; elles consistent surtout dans de rayures de bouts des mots et dans des exponctuations.

a) Description générale

Nous ne pouvons pas préciser avec certitude le genre littéraire auquel elle appartient. On peut tout de même supposer, d'après les traits généraux, qu'il s'agit d'une *questio*[13] *:* elle débute par l'exposé du problème («quod idem numero postquam corruptum est» etc.) et les arguments *pro* («probatio : cum aqua corrumpitur in aerem» etc. ; «probatio : aut differt aqua» etc.) ; les arguments *contra* manquent. Vient enfin la solution («dicendum quod alia est aqua» etc.) qui s'oppose à un aspect de l'argument initial, à savoir que le corps corrompu diffère par la matière du corps régénéré. À en juger d'après les formules laconiques et le caractère concis de la démonstration, nous estimons qu'il s'agit d'un abrégé ; ce pourrait être, soit une *reportatio* copiée et corrigée par Pierre de Limoges, soit un abrégé réalisé par Pierre de Limoges à partir du manuscrit qu'il avait sous les yeux. En ce qui concerne l'attribution à Siger, nous n'avons pas de raisons de mettre l'indication marginale en doute. Pierre de Limoges a délibérément choisi de copier cette question peu orthodoxe qui apporte des arguments contraires aux commentaires A et B ; il voulait ainsi rassembler pour son propre intérêt philosophique des raisonnements *pro* et *contra* sans tenir compte, une fois de plus[14], de la censure doctrinale de l'époque.

La question fait probablement partie d'un commentaire inconnu de Siger au *De generatione et corruptione* d'Aristote, qui n'a rien en commun avec le *Compendium magistri Sugeri super De generatione et corruptione* publié en 1974 par B.C. Bazán[15]. Ce dernier texte est attribué à Siger par une note marginale dans l'unique manuscrit qui le transmet, le ms. 206 de la Bibliothèque monastique de Lilienfield, mais déjà en 1954 J.J. Duin avait constaté une parenté très étroite entre ce commentaire et celui contenu dans le ms. 513 de la bibliothèque de la Ville de Bruges qui est attribué à Geoffroy de Haspall ; en effet, le *compendium* de Lilienfield est un abrégé de celui de Bruges[16]. Ce même texte se lit dans d'autres manuscrits, dont le cod. Paris,

13. Cf. O. Weijers, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 25-40. Id., *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1987, p. 336.
14. Pierre de Limoges lit des textes joachimites au moment même où ils étaient discrédités, vers 1260-1270. Voir sur ce sujet Bériou, *Pierre de Limoges et la fin des temps*, p. 71. Cf. M.-Th. d'Alverny, *Un adversaire de saint Thomas : Petrus Iohannis Olivi*, dans *S. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, II, p. 193.
15. Il est publié dans le volume Sigerus de Brabantia, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, p. 127-140.
16. Duin, *La doctrine de la Providence*, p. 215-233.

BnF, lat. 16149 qui l'attribue (dans l'*explicit*) au même Geoffroy de Haspall[17]. Face au dilemme des attributions manuscrites, Duin proposait la solution suivante : «peut-être faut-il entendre l'expression 'Compendium Sugeri' dans ce sens que Siger aurait abrégé un commentaire écrit par Geoffroy de Haspall»[18]. B.C. Bazán le rejoint : «nous pensons que le 'Compendium' doit être considéré comme un abrégé du commentaire de Geoffroy et, dès lors, cet écrit ne présente pas un grand intérêt comme témoin de la pensée de Siger»[19]. Nous adoptons la même position et excluons le *Compendium* de la liste des œuvres authentiques de Siger de Brabant.

Le sujet traité par le fragment copié par Pierre de Limoges se retrouve aussi dans le *Compendium*, mais il ne présente aucun élément original : la solution est calquée sur le texte d'Aristote qui est cité intégralement comme argument :

> Et solvit determinans quod in omnibus est generatio circularis, aut numero aut specie. In omnibus enim fit reciprocatio aut ad idem specie aut ad idem numero. In his ergo quorum substantia est corruptibilis, fit reversio tantum ad idem specie, ut cum aer generatur ex aqua et iterum aqua ex aere, non revertitur eadem aqua secundum individuum, sed secundum speciem. Aristoteles : « Principium intentionis : utrum omnia similiter revertantur aut non (...) »[20].

Le but de texte authentique publié ci-dessus n'a rien en commun avec le *Compendium*. Il provient très probablement d'un commentaire authentique de Siger de Brabant au *De generatione et corruptione*, aujourd'hui perdu ou non identifié. Nous pensons que cette question provient d'un commentaire au *De generatione* en raison de sa proximité avec le texte d'Aristote : la discussion se concentre sur l'exemple de l'eau qui se transforme en air et redevient par la suite eau[21] ; à aucun moment le texte de Siger ne parle de l'homme corrompu et ressuscité, ce qui le distingue d'un autre passage aristotélicien qui traite le même thème (*Physique* E 4, 227b 21-228a 6). Nous ne connaissons aucun autre indice concernant un commentaire de Siger au *De generatione*

17. Cf. Bazán, *Introduction* à son édition de Sigerus de Brabantia, *Ecrits de logique,* p. 23sq.
18. Duin, *La doctrine de la Providence*, p. 223.
19. Cf. Bazán, *Introduction* dans Sigerus de Brabantia, *Ecrits de logique,* p. 24.
20. Sigerus de Brabantia, *Ecrits de logique,* p. 139, l. 42-49.
21. Aristoteles, *De generatione et corruptione*, II, 11, 338b 12sq., dans *Aristoteles latinus*, IX.1, translatio vetus, J. Judycka (éd.), Leiden, Brill, 1986, p. 81, 7-14 : « Principium autem intentionis rursus hec, utrum similiter omnia reiterant aut non, sed hec quidem numero, hec autem specie solum. Quorum quidem igitur incorruptibilis substantia mota, manifestum quoniam et numero eadem erunt : motus enim sequitur quod movetur ; quorum autem non, sed corruptibilis, necesse specie, numero autem non reiterare. Ideo aqua ex aere et aer ex aqua specie idem, non numero. Si autem et hec numeo, sed non quorum substantia generatur ens talis qualis contingit non esse ».

et nous ne pouvons rien affirmer sur sa date de composition ; tout converge donc poursupposer que la question faisait partie d'un texte plus ample, encore inconnu, sinon totalement perdu.

b) Doctrine

L'intérêt que présente cette question ne tient pas seulement au fait qu'elle est la trace incontestable d'une œuvre inconnue de Siger, mais aussi au fait qu'elle peut être la source, ignorée jusqu'à présent, d'une proposition censurée en 1277 : «quod non contingit corpus corruptum redire idem numero, nec idem numero resurget» (n. 17). Une autre proposition de la liste des 219 propositions se réfère au même sujet : «quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem. – Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi» (n. 18)[22]. La première intervention de Tempier à ce sujet a lieu en 1270 lorsqu'il condamne par la proposition 13 la thèse selon laquelle Dieu ne peut pas rendre incorruptible un corps déjà corrompu ou corruptible (« Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali ») ; cette censure vise une théorie légèrement différente de celle de la résurrection du corps numériquement identique car elle veut défendre la doctrine de la toute-puissance divine et réagit à un débat autour de la *potentia absoluta – potentia ordinata*. Cependant, l'article 13 de 1270 est en relation manifeste avec la proposition 17 de 1277.

Dans la liste des propositions envoyées par Gilles de Lessines à Albert le Grand, il y a une autre proposition qui touche le problème de l'identité numérique du corps, mais concerne seulement le corps du Christ :

> Quod autem decimo quarto ponitur, quod scilicet corpus Christi iacens in sepulcro et suspensum in cruce non sit idem numero simpliciter, sed secundum quid, ideo dictum videtur, quod in aliis corpus exanime aequivocum est ad corpus animatum.

La même thèse sera condamnée par R. Kilwardby quelques jours après la condamnation parisienne de 1277 (le 18 mars) : « Item quod corpus vivum et mortuum est equivoce corpus, et corpus mortuum secundum quod corpus mortuum est corpus secundum quid » (13). Elle semble s'inspirer de la *Somme théologique* (III, q. 50, a. 5, c.) de Thomas d'Aquin :

22. Nous citons selon la numérotation du *CUP* reprise par D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999. Voir aussi R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain/Paris, Publications universitaires/Vander-Oyez, 1977, p. 308. Cf. H. Denifle, E. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, I, N° 432, p. 486-487 pour les condamnations de 1270, et p. 558sq. pour les condamntions de Kilwardby. Voir aussi Albertus Magnus, *De XV problematibus*, B. Geyer (éd.), Münster, Aschendorff, 1975, t. XVII.1, p. 43, l. 60-64.

> Et sic corpus Christi mortuum et vivum non fuit simpliciter idem numero. Quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis, est enim praedicatum essentiale, non accidentale ; unde consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat.

Ce problème engendre un très grand débat qui est celui de la pluralité des formes et qui, à partir de l'exemple de la résurrection du Christ, touche aussi le thème de la régénération ou de la résurrection de tous les hommes. Le fragment authentique de Siger présente le sujet de la régénération seulement du point de vue de la physique péripatéticienne ; et, comme nous allons le montrer, le thème de la régénération numériquement identique est très souvent envisagé par les médiévaux indépendamment du débat sur la pluralité des formes. Dans ces pages, nous essayons de garder cette délimitation faite par les auteurs que nous étudions.

Entre les deux propositions de la liste de 1277, il existe certaines différences importantes. En premier lieu, la proposition 17 vise surtout une thèse physique, d'origine aristotélicienne, du retour (*redire*) numériquement identique d'un corps corrompu ; le corollaire chrétien de cette théorie physique, la résurrection du corps, est envisagé également par l'emploi de l'expression *idem numero resurgere*. L'usage des deux termes (*redire* et *resurgere*) dans la même condamnation n'est pas fait par hasard, car le rejet de la doctrine de la résurrection a comme fondement la démonstration aristotélicienne. Il est donc manifeste que si l'on condamne l'hypothèse soutenue dans le *De generatione et corruptione*, on défend la résurrection. La proposition 18 n'emploie que le terme *resurrectio* pour dire que le philosophe aussi doit traiter et accepter la vérité du sujet théologique. Une autre différence entre les deux articles consiste dans le fait que la proposition 17 vise effectivement la validité de la théorie physique (et son implication théologique) de la *régénération* numériquement identique d'un corps, tandis que la proposition 18 demande au philosophe une attitude plus ferme (mais soumise) par rapport à la croyance chrétienne de la *résurrection*. Pour comprendre le rapport entre la question de Siger et ces deux propositions censurées, il faut reprendre une partie du dossier des condamnations de 1277 et surtout revoir la position de Boèce de Dacie.

Ce dernier traite le thème de la résurrection du corps *idem numero* de la manière suivante : il évoque la vérité de l'hypothèse aristotélicienne de la non-identité numérique, mais n'en donne aucune démonstration ; il souligne que cette idée peut être soutenue selon les raisons naturelles, propres aux méthodes de la philosophie, mais qu'elle est contraire à la foi qui suppose le miracle. Il souligne tout de même que la thèse du Philosophe ne doit pas être niée,

bien qu'elle soit contraire à la foi. Selon Boèce, il faut essayer d'accepter et la science naturelle et la foi car il s'agit de deux modalités d'envisager une même réponse :

> Quaeram etiam, quae ratio demonstrat rem generabilem post suam corruptionem iterum redire sine generatione et etiam eandem in numero quae prius ante suam corruptionem erat, sicut oportet fieri in resurrectione hominum secundum sententiam nostrae fidei. Philosophus tamen in fine *II De Generatione* dicit rem corruptam posse redire eandem in specie, sed non eandem in numero. Nec propter hoc contradicit fidei, quia ipse dicit hoc non esse possibile secundum causas naturales. Ex talibus enim ratiocinatur naturalis. Fides autem nostra dicit hoc esse possibile per causam superiorem quae est principium et finis nostrae fidei, Deus gloriosus et benedictus. Ideo nulla est contradictio inter fidem et philosophum[23].

Il est manifeste que l'intention de Boèce n'est pas de démontrer la validité de la thèse d'Aristote ; il s'en sert comme d'une vérité *déjà* établie par la raison philosophique, la raison des *naturalia*, mais accepte aussi son contraire, qui suppose le miracle ; ce qu'il cherche c'est le moyen de les faire admettre en même temps sous des aspects différents. En effet, pour Boèce la théorie de la résurrection du corps *idem numero* n'est qu'un exemple, comme celui de

23. Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, dans *Boethii Dacii Opera*, t. VI, 2, J. Pinborg, H. Roos, S.S. Jensen (eds), Copenhague, F. Bagge, 1976, p. 365, l. 815-826 ; voir également p. 351-353, l. 445-491 : « Veritatem tamen illam, quam ex suis principiis causare non potest scire, quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam, negare debet, quia sicut consequens ex principiis est concedendum, sic repugnans est negandum. Ut hominem mortuum immediate redire vivum et rem generabilem fieri sine generatione – ut ponit christianus, qui ponit resurrectionem mortuorum, ut debet, et corruptum redire idem numero – ista debet negare naturalis, quia naturalis nihil concedit, nisi quod videt esse possibile per causas naturales. Christianus autem concedit haec esse possibilis per causam superiorem quae est causa totius naturae. Ideo sibi non contradicunt in his, sicut nec in aliis. Si autem ulterius opponas, cum haec sit veritas quod 'homo mortus immediate redit vivus et idem numero', sicut ponit fides christiana, quae in suis articulis verissima est, nonne naturaliter negans hoc dicit falsum ? Dicendum ad hoc quod sicut simul stant motum primum et mundum esse novum et tamen non esse novum per causas naturales et principia naturalia, sicut simul stant, si quis diligenter inspiciat, mundum et motum primum esse novum et naturalem negantem mundum et motum primum esse novum dicere verum, quia naturalis negat mundum et motum primum esse novum sicut naturalis, et hoc est ipsum negare ex principiis naturalibus esse novum. (...) Sic ergo patent duo : unum est quod naturalis non contradicit christianae fidei de aeternitate mundi, et aliud est quod per rationes naturales non potest ostendi mundum et motum primum esse novum ». Cf. aussi Boethius de Dacia, *Super Physicam*, *Boethii Dacii Opera*, t. V.2, J. Pinborg, H. Roos (eds), Hauniae, F. Bagge, 1974, lib. III, q. 11b, p. 275, l. 191-196.

l'éternité du monde, qui lui permet de mieux illustrer les termes de la non-contradiction entre le philosophe et le chrétien[24]. Cette attitude par rapport à la théorie de la résurrection n'est pas singulière dans l'œuvre de Boèce ; bien au contraire : chaque fois qu'il touche un problème partagé par les deux domaines (philosophie et théologie), Boèce s'efforce de définir une dialectique plus nuancée que celle de la double vérité. Par sa dialectique, Boèce essaie de souligner la distinction entre une vérité *simpliciter* et une vérité *secundum quid ;* il ne veut pas se prononcer en faveur de l'une ou de l'autre car, selon lui, pour affirmer l'une il ne faut pas détruire l'autre[25].

Le seul auteur, à notre connaissance, qui a défendu une démonstration philosophique de cette thèse avant 1277 est Siger de Brabant, notamment dans la question copiée par Pierre de Limoges[26]. Siger traite le même sujet dans son commentaire à la *Métaphysique* lorsqu'il s'interroge sur le principe de l'individuation des choses corruptibles et élabore sa théorie de l'individuation selon la quantité. La question que nous publions à présent est très proche d'un autre fragment qui fait toujours partie d'un commentaire à la *Métaphysique*, attribué dans trois des six manuscrits à Gilles de Rome, mais restitué à Siger et publié sous son nom. Sa ressemblance doctrinale et littéraire avec notre question renforce l'hypothèse de la paternité sigerienne de ce commentaire. Voici le texte :

24. Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, p. 365sq., l. 826-848 : « Ideo nulla est contradictio inter fidem et philosophum. Quare ergo murmuras contra philosophum, cum idem secum concedis ? Nec credas quod philosophus, qui vitam suam posuit in studio sapientiae, contradixit veritati fidei catholice in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelligere sermones eorum. (…) Dicunt enim quod christianus secundum quod huiusmodi non potest esse philosophus, quia ex lege sua cogitur destruere principia philosophiae. Illud enim falsum est, quia christianus concedit conclusionem per rationes philosophicas conclusam non posse aliter se habere per illa per quae concluditur. Et si concludatur per causas naturales, quod mortuum non redibit vivum idem numero, hoc concedit non posse aliter se habere per causas naturales per quas concluditur ; concedit tamen hoc posse se aliter habere per causam superiorem quae est causa totius naturae et totius entis causati. Ideo christianus subtiliter intellegens non cogitur ex lege sua destruere principia philosophiae, sed salvat fidem et philosophiam neutram corripiendo ».

25. Voir L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e^ -XIV^e^ siècles)*, Paris, Belles Lettres, 1999, p. 181-186.

26. Voir le texte authentique de la *reportatio* de Munich, lib. V, q. 20, et celui de la *reportatio* de Vienne, lib. V, q. 1, dans Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, Dunphy (éd.), respectivement p. 298, l. 52-59 et p. 308, l. 79-83. Sur l'attribution du texte à Gilles de Rome et Siger de Brabant, voir Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, Dunphy (éd.), p. 429-431 et notamment Dondaine, Bataillon, *Le manuscrit Vindob. Lat. 2330*, p. 202-205. Sur le thème de l'individuation selon la quantité chez Siger, voir dans ce livre le chapitre sur les thèmes de philosophie naturelle.

> Corrupta aqua in aerem et regenerata in eadem materia est aqua numero diversa a priore et specie eadem, secundum quod vult Aristoteles II° *De generatione et corruptione*, in fine. Ipsum autem prius et posterius distinguitur priore et posteriore motus ; hoc autem causaliter distinguitur a priore et posteriore in magnitudine[27].

Le fragment authentique de Siger traite le sujet d'une manière plus ample, ce qui nous laisse supposer qu'elle n'appartenait pas à un autre commentaire (inconnu) à la *Métaphysique*, mais à un commentaire au *De generatione et corruptione*. Siger insiste sur le fait que la thèse de l'identité entre le corps corrompu et celui qui retourne à son état antérieur (*redit idem*) est analysée seulement sous l'aspect de l'identité numérique (*eadem dico numero*) car l'identité spécifique est manifeste. Entre l'eau qui se transforme en air (par évaporation) et celle qui est générée à partir de l'air (par la pluie), il peut y avoir une différence selon la forme ou selon la matière. Mais il n'y a de différence selon la forme que par accident, principe de la distinction numérique entre deux formes. Il s'ensuit que la différence entre le corps corrompu et le corps régénéré est due à la matière de deux êtres distincts : l'un avant et l'autre après la corruption ; entre l'être (de l'eau) d'avant la corruption et celui d'après, il y a une transition, un changement. Or, toute transition présuppose un 'avant' et un 'après' qui se différencient entre eux comme deux moments temporels. Par conséquent, la matière qui est avant la corruption diffère de celle qui est après parce que celle-là est antérieure (temporellement) à celle-ci. Cette distinction ne consiste pas seulement dans une diversité des instants temporels (un passé et un futur), mais aussi, et surtout, dans une diversité des modes d'êtres. L'être de la matière d'avant la corruption n'est pas le même que celui d'après parce que les deux moments temporels représentent deux manifestations distinctes de l'être dans les temps («materia habet esse diversum sub forma aque propter prius et posterius que adherent ei»). La même matière reçoit l'antériorité et la postériorité parce qu'elle se manifeste dans l'être à des instants temporels différents ; or l'antérieur et le postérieur diffèrent formellement et numériquement. Par conséquent la matière de l'eau avant la corruption n'est pas la même, numériquement identique, à celle qui est régénérée.

La démonstration de Siger repose sur les principes de la physique péripatéticienne et ne prend en considération que les raisons naturelles. Il est d'ailleurs important de souligner que Siger n'emploie pas, contrairement à Boèce, les termes *resurrectio*, *redire vivum*, *mors* qui font immédiatement allusion au dogme chrétien. Siger se contente de faire usage d'un vocabulaire

27. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, Dunphy (éd.), p. 436, l. 4-8.

qui relève de la physique aristotélicienne : *corruptio*, *generatio* etc. Il veut donc s'éloigner de toute connotation religieuse et rester dans le cadre d'un discours sur les lois de la nature. Dans la forme abrégée que nous pouvons lire dans le ms. lat. 16407, Siger ne mentionne nullement la foi ou les arguments qui supposent l'intervention miraculeuse de Dieu. Mais dans d'autres textes, conformément au statut de la Faculté des arts du 1er avril 1272, Siger insiste sur les limites de son discours et distingue nettement entre les raisonnements philosophiques et théologiques[28]. Dans cette question, Siger traite un problème en tant que philosophe et, contrairement à Boèce, il ne se soucie pas de positions théologiques.

3. Autour de la thèse interdite

Tempier et la commission de censure réagissent contre la physique d'Aristote au sujet de la régénération du corps humain. Les philosophes la soutiennent, tandis que les théologiens la condamnent. Mais pourquoi cette dispute ? Au-delà du fait qu'on défend des autorités différentes, quel est l'enjeu de cette polémique ?

Les théologiens lisaient le texte d'Aristote avec une grande précaution pour les conséquences que l'on pouvait en tirer : dire que le corps d'avant la corruption n'est pas numériquement identique avec le corps d'après, c'est nier non seulement une longue tradition textuelle (qui commence avec les Pères de l'Eglise), mais aussi une série de pratiques religieuses, sociales et juridiques. Si le cadavre n'était pas numériquement le même que le corps vivant, on ne pourrait pas justifier le culte des reliques (les corps qui ne se corrompent pas) ou les rites d'enterrement (le corps est « mis de côté » dans le tombeau jusqu'au jugement dernier). En effet, ce qui justifie les rites chrétiens d'enterrement n'est pas tant la vie du mort que l'attente de la résurrection de son corps ; la vie est jugée surtout une fois vécue, après la mort. On reconnaît les vies des saints selon l'état de préservation des cadavres car le corps qui ne se corrompt pas est la preuve d'une vie sainte. La sainteté et la dépravation de l'âme sont transmises aux corps : l'une garde le corps intact, l'autre le décompose. Préserver ou détruire le cadavre est une manifestation

28. Cf. F.-X. Putallaz, R. Imbach, *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997, p. 131-134. Bianchi, *Censure et liberté*, p. 165-180. Pour Siger voir le souvent cité passage du *De anima intellectiva*, p. 83sq., l. 44-48 : « Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus ».

de la récompense pour le mode de vie menée. Les cadavres sont la preuve *a posteriori* de la vie vécue par le corps. Il est donc manifeste que les saints ne peuvent ressusciter que dans les corps de leurs vies et non dans d'autres corps. Les cadavres des saints sont distincts des autres parce que leurs vies étaient menées selon d'autres exigences. De même les corps des martyrs gardent les traces de leur martyr, symboles violents de leur foi, et justifient leur mort spéciale. Ces traces sont les signes mêmes d'individuation du corps, ce qui distingue les martyrs entre eux. Dans ces cas, la nécessité d'une théorie de la résurrection *idem numero* apparaît encore plus nettement. D'où la nécessité de poser une continuité foncière entre le corps qui vit la vie et le corps qui ne la vit plus mais qui attend l'autre vie[29]. Le respect et le soin que l'on doit au cadavre est justifié par cette identité entre le corps d'avant et d'après la corruption. C'est pour cela d'ailleurs que la commission de censure de 1277 réagit, d'une part, contre la thèse péripatéticienne et, d'autre part, contre la négligence des sépulcres[30].

Le pape Boniface VIII renforce les préceptes pour le soin des cadavres par la bulle *Detestande feritatis* (le 27 septembre 1299 ; le 18 février 1300 elle entre dans le *Corpus iuris canonici*)[31] ; selon les dispositions papales, les pratiques d'enterrement doivent respecter un ordre précis afin que le corps soit préparé pour la résurrection du dernier jour[32]. Boniface VIII interdit, comme Roger

29. Cf. C. Carozzi, *Structure et fonction de la vision de Tnugdal*, dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e^ au XV^e^ siècle. Table ronde organisée par l'Ecole Française de Rome*, Roma/Paris, École française de Rome/Boccard, 1981, p. 223-234 ; on lit les résumés de quelques positions théologiques sur la théorie de la prolongation de l'histoire corporelle dans l'Au-delà.

30. Prop. 155 : « Quod non est curandum de sepultura ». À ce propos voir surtout, F. Santi, *Il cadavere e Bonifacio VIII, tra Stefano Tempier et Avicenna. Intorno ad un saggio di Elizabeth Brown*, dans *Studi Medievali* 28 (1987), p. 865-869. R. Hissette interprète différemment cette proposition : « un slogan estudiantin non-conformiste, une manière facile de heurter le « bourgeois » et de provoquer son indignation ». Hissette, *Enquête sur 219 articles*, p. 294.

31. F. Santi rapproche d'une manière très intéressante l'intérêt manifesté par le Pape pour l'intégrité des cadavres de la théorie de l'histoire corporelle d'Avicenne. Santi, *Il cadavere e Bonifacio VIII*, p. 875-878. Sur les pratiques de démembrement du cadavre, voir A. Paravicini Bagliani, *I testamenti dei cardinali del Duecento*, Roma, Società alla biblioteca vallicelliana, 1980 ; Id., *Storia della scienza e storia della mentalità. Ruggero Bacon, Bonifacio VIII e la teoria della 'prolungatio vitae'*, dans C. Leonardi, G. Orlandi (eds), *Aspetti della letteratura latina del secolo XIII. Atti del primo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesino latini. Perugia 3-5 ottobre 1983*, Firenze, La Nuova Italia, 1986, p. 243-280. Et aussi E.A. Brown, *Death and the Human Body in the Later Middle Ages : the Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse*, dans *Viator* 12 (1981), p. 221-270.

32. Au sujet de la préparation du corps (vivant) en vue la résurrection voir les très beaux textes de Roger Bacon, *In libro sex scientiarum in 3° gradu sapientie (MS. Bodley 438, f. 28-29)* et *Liber de retardatione accidentium senectutis et senii et conservatione quinque sensuum*,

Bacon[33], le démembrement des cadavres, coutume répandue à tous les niveaux de la société. Le corps du Philippe III le Hardi, par exemple, fut partagé avec le consentement de Philippe le Bel, entre trois abbayes, malgré le désir du défunt d'être enterré uniquement à Saint-Denis ; ce geste a provoqué à l'Université de Paris un débat auquel ont pris part, entre autres, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines.

Dans un très intéressant texte (*Quodlibet* 9, q. 12), Henri de Gand explique que le cadavre est le plus grand trésor de l'Eglise et qu'un corps démembré pose beaucoup de difficultés pour connaître l'endroit où il ressuscitera[34]. Il concède que le corps ressuscitera à l'endroit où est enterré le coeur et non où est enterrée la tête ; l'argumentation est très intéressante car elle oppose la *fictio iuris civilis* à la *fictio iuris naturalis* et à la *ius canonica*, les deux dernières étant défendues par Henri. Godefroid de Fontaines (*Quodlibet* 1, q. 11) considère également que préserver l'intégrité du cadavre, c'est respecter la loi de la nature, mais que Dieu, dans sa toute puissance, rassemblera toutes les parties d'un corps démembré et, s'il le faut, récréera les parties manquantes[35]. Il est vrai que cette querelle suscitée par le démembrement du corps n'est qu'une

dans Rogerus Bacon, *De retardatione accidentium senectutis, cum aliis opusculis de rebus medicinalibus*, A.G. Little, E. Withington (eds), Oxford, 1928.

33. Rogerus Bacon, *In libro sex scientiarum in 3° gradu sapientie*, p. 184 : « Necesse est etiam quod sit possibilitas huius corporis equalis (i.e. que le corps soit intègre, soigné par divers moyens contre le vieillissement et la corruption), quoniam corpora in resurrectione non possunt habere incorruptionem et immortalitatem nisi per hoc corpus. Deus enim sua virtute insita de pulveribus mortuorum faciet corpus equalis complexionis ex quo constituentur corpora in resurrectione ita tamen quod subito resurget quilibet homo in tali corpore equato, et tam dampnandi quam glorificandi, ut ultra non possit accidere corruptio ullo modo ». Sur la probable influence de Roger Bacon sur Boniface VIII au sujet du démembrement des cadavres, voir Paravicini Bagliani, *Storia della scienza e storia della mentalità*, p. 266-273.

34. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, *Opera Omnia*, t. XIII, R. Macken (éd.), Leuven/Leiden, University Press/Brill, 1983, p. 235sq. et p. 237 : « Quare, cum in omnibus rebus corporalibus nihil habet ecclesia pretiosius quam reliquias fidelium, quos omnes sanctos reputamus postquam in fide catholica decessisse creduntur, quia illas resurrecturas resurrectione gloriosa credimus, resumptis animabus, per animas gloria perfrui sempiterna ». Sur ce qu'est l'unité et l'intégrité d'un cadavre d'un point de vue juridique voir le bel article de Y. Thomas, '*Corpus aut ossa aut cineres*'. *La chose religieuse et le commerce*, dans *Micrologus* VII (1999), p. 73-112, notamment p. 84 : « ... un même mort ne peut être partagé entre plusieurs tombeaux ni conférer statut religieux à plusieurs lieux. (...) Textes juridiques et inscriptions montrent assez que restes, ossements et cendres valent pour un corps pris comme unité. (...) La fondation d'un lieu religieux exige qu'y soit ensevelie la totalité du corps même réduit en cendres, ou cette *pars pro toto* qu'est la tête ».

35. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* 1, dans *Les quatres premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, M. De Wulf, A. Pelzer (eds), Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1904, q. 11, p. 29 : « cum corpus entitatem et unitatem habeat ex aggregatione suarum partium, sicut separatio partium est contra bonum naturae, ita velle illas separari nisi ob aliquam necessitatem videtur esse contra bonum moris. Unde sicut in esse naturae constitutum

réaction universitaire immédiate aux événements qui agitaient à l'époque la maison royale ; les interventions de Henri et Godefroid posent en réalité la même question de l'identité entre le corps vivant et le cadavre qui sera ressuscité. Les historiens ont souvent tendance à considérer cette question comme un simple corollaire d'un autre débat notoire de l'époque, celui sur la pluralité des formes[36]. En effet, cette dernière polémique a des conséquences sur la première, mais elles ne doivent pas être confondues ou subordonnées l'une à l'autre.

Nous ne voulons pas faire une présentation exhaustive de ce problème, mais rappeler seulement quelques opinions afin de mieux préciser le cadre du débat et remettre la question de Siger dans son contexte philosophique et historique[37].

Le thème de la régénération du même numériquement identique est lié à celui de la cyclicité cosmique. Aristote est conduit à aborder ce thème lorsqu'il discute, dans le *De generatione et corruptione*[38], du mouvement des astres. Il souligne l'existence de mouvements circulaires qui en entraînent d'autres, comme c'est le cas du ciel qui se meut circulairement, de même que le soleil ; puisqu'il en va ainsi, les saisons sont engendrées en cercle et retournent à leur point de départ. Mais tous les corps et tous les phénomènes ne se caractérisent pas par une même cyclicité ; de plus, ce retour du même n'est pas semblable pour les substances immuables et pour les substances corruptibles. Tous les corps et les êtres dont la substance est indestructible restent numériquement identiques dans cette cyclicité, tandis que les corps

est cum omnibus membris et sic etiam resurget, ita videtur quod rationalis voluntas uniuscuiusque debeat esse ut quanto melius fieri potuerit, in unitate conservetur, et ad resurrectionem disponatur, licet virtus divina quantumcumque dispersa possit recolligere et reunire. Cum etiam huiusmodi separatio quamdam atrocitatem et inhumanitatem importet, non debet fieri nisi necessitas ad hoc cogat ».

36. Santi, *Il cadavere e Bonifacio VIII*, p. 866-871. Voir aussi A. Boureau, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Belles Lettres, 1999.

37. Dans cette présentation des opinions, nous ne tenons pas compte de l'ordre chronologique. Pour des esquisses historiques du problème voir aussi K. Nolan, *The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body According to Giles of Rome. A Historical Study of a 13th Century Theological Problem*, Roma, Studium theologicum Augustinianum, 1967, p. 65-68, 75-88 etc. F. Ruello, *'La résurrection des corps sera l'œuvre du Christ'. Raison et foi au Moyen Âge*, dans *Les quatre fleuves* 15-16 (1982), p. 93-114, surtout p. 98-113 pour un résumé de la position de Thomas d'Aquin. Les travaux de C. Bynum sont très utiles pour une introduction dans le sujet et pour la bibliographie citée : C.W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995. Id., *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone books, 1991, p. 239-297 et p. 394, n. 2 pour une bibliographie.

38. À ce sujet voir tout le chapitre II.11 du *De generatione et corruptione*. Pour une traduction française voir celle de M. Rashed publiée en 2005 aux Belles Lettres.

corruptibles qui reviennentà eux-mêmes sont identiques en espèce, mais non en nombre. C'est la raison pour laquelle l'eau qui provient de l'air et l'air qui provient de l'eau sont spécifiquement identiques, mais non pas numériquement.

Némésius d'Emèse est parmi les premiers qui ait remarqué l'identification faite par certains païens entre la cyclicité cosmique et la résurrection chrétienne de la fin des temps. Dans un chapitre où il discute les arguments les plus fameux sur la nécessité et la contingence, Némésius présente la doctrine des stoïciens qui considèrent que dans le cycle éternel du retour, les planètes auront les mêmes positions qu'au commencement du monde et produiront les mêmes effets, les mêmes hommes, les mêmes amis, les mêmes discussions, les mêmes villes et les mêmes récoltes. Et c'est justement cette restauration de l'identique qui a été confondue par les païens avec la résurrection chrétienne :

> Et propter hanc restaurationem aiunt quidam Christianos resurrectionem imaginari, multum seducti. Semel enim resurrectionem, non secundum circuitionem, futuram esse Christi opinatur eloquia[39].

Une fois assimilés ces deux thèmes, les polémiques entre chrétiens et païens, entre théologiens et philosophes peuvent commencer. La difficulté consiste à déterminer le principe qui garantit l'identité numérique de l'individu, s'il y a un tel principe. En effet, dire qu'à la fin des temps l'individu ressuscité est le même, non dans l'espèce mais en nombre, que celui qui était vivant, c'est dire qu'il y a quelque chose qui garantit cette identité.

On a vu que, selon Aristote et Siger, il n'existe aucun principe de ce genre. Pour Averroès, qui suit de près le raisonnement d'Aristote, non plus : bien

39. Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise, G. Verbeke, J. R. Moncho (eds), Leinden 1975, p. 142. Voir aussi Aegidius Romanus, *Quaestiones de resurrectione mortuorum et de poena damnatorum*, dans Nolan, *The Immortality of the Soul*, p. 91sq., l. 48- 84 : « Respondeo dicendum quod ad plenam elucidationem tria sunt videnda. Primo enim videndum est quomodo antiqui philosophi de reditu animarum ad corpora sunt locuti. (...) Propter primum sciendum quod imponitur Platoni et quibusdam antiquis philosophis quod post annum magnum eaedem (eadem *éd.*) animae humanae redirent ad eadem corpora. (...) Universaliter ergo verum est quod dicit in Secundo De Generatione : quorum substantia deperit non redeunt eadem numero. Simpliciter ergo dicendum (faciendum *éd.*) est non esse naturaliter possibilem resurrectionem mortuorum ». Nous corrigeons légèrement le texte à l'aide des variantes notées dans l'édition Nolan. Voir aussi Z. Kaluza, *La récompense dans les cieux. Remarques sur l'eschatologie de Nicolas d'Autrecourt*, dans *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Zdzisława Kuksewicza*, Łódź, Uniwersytetu Łódzkiego, 2000, p. 93 ; E. Paschetto, *Duns Scoto e Pietro d'Abano sul problema astrologico del Grande Anno*, dans *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis*, C. Bérubé (éd.), Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1984, p. 407-415.

que la matière du corps corrompu soit identique à celle du corps régénéré, la première est distincte de la seconde parce que antérieure :

> Dicamus ergo quod omnis substantia individua, manens incorruptibilis, necessario revertitur secundum idem individuum ; corruptibilia autem impossibile est ut revertantur, nisi secundum speciem, verbi gratia, aer generabitur ab aqua et aqua ab aere, non quod individuum illius aquae corruptae revertetur per se : quamvis materia esset eadem, et agens idem, quoniam, si idem agens ex eadem materia faceret lateres, et postea corrumperentur, ut faceret alios posterius, manifestum est quod differet primum a praecedentibus[40].

Pour Gilles d'Orléans[41], ce qui assure l'identité numérique entre le corps corrompu et le corps régénéré est la puissance divine. Dans l'un de ses textes, la seconde version[42] du commentaire au *De generatione et corruptione*, Gilles traite le sujet de la corruption et de la régénération d'une chose numériquement identique. Mais avant de déterminer la solution, il souligne le fait que sa réponse suit le principe de la philosophie naturelle et de la physique, bien que selon la foi catholique, qui dépasse tout raisonnement, il faille soutenir le contraire :

> Ad questionem est dicendum retinendo principium philosophiae naturalis et secundum viam physicam, quod corruptum non potest

40. Averroès, *Super De generatione et corruptione*, t. V, apud Iunctas, Venetia, 1562, f. 389r, E-F. Cf. Iohannes Philoponus, *Commentaria in libros De generatione et corruptione Aristotelis*, übersetzt von Hieronymus Bagolius, Neudruck der Ausgabe Venedig 1558 mit einer Einleitung von F.A.J. de Haas, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 2004, p. 137 :« Ad hoc dicendum quod etsi datum sit rursus Socratem generari, non idem erit numero Socrati prius genito posterius genitus, et unus ; non enim est possibile unum et idem secundum numerum deficere, non enim quod eo quod ex eisdem fit, unum secundum numerum fit, sed eo quod idem permanet prius, et posterius existens, iccirco sol quidem est secundum numerum. Socrates vero ut dixit, non est idem secundum numerum : non enim manet indivisibilis forma, etsi materia maneat ».

41. Z. Kuksewicz, *Gilles d'Orléans était-il averroïste ?*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 88 (1990), p. 5-24. Id., *Le problème de l'averroïsme de Gilles d'Orléans encore une fois*, dans *Medioevo* 20 (1994), p. 131-178. La seconde version du commentaire au *De generatione* est publié dans Aegidius Aurelianensis, *Quaestiones super De generatione et corruptione*, Z. Kuksewicz (éd.), Amsterdam/Philadelphia, B.R. Grüner, 1993. Concernant les versions des commentaires à la *Physique*, voir Z. Kuksewicz, *Une seconde version des 'Questiones super libros Physicorum' de Gilles d'Orléans retrouvée*, dans *Medievalia philosophica Polonorum*, 32 (1995), p. 3-12.

42. On connaît des rédactions successives des commentaires au *De generatione et corruptione* et à la *Physique* écrites de sa main ; elles oscillent entre des positions « averroïstes » et « semi-averroïstes ». Sur le sens particulier que Z. Kuksewicz donne au terme averroïste, voir *Le problème de l'averroïsme de Gilles d'Orléans*, p. 170, n. 121.

> generari idem secundum numerum, salvata tamen fide nostra catholica, qua credimus resurrectionem mortuorum in die iudicii, quae fides est supra omnem rationem[43] ; unde fides extendit se ad illa, ad quae nulla ratio nec aliquod argumentum potest attingere[44].

La solution de Gilles d'Orléans est assez brève, mais nette : si les corps corrompus et régénérés sont indivisibles aussi bien «secundum materiam remotam et primam» que «secundum materiam propinquam et dispositam», alors ils sont identiques en nombre ; mais s'ils sont divisibles, comme tout ce qui est soumis à la génération et à la corruption, ils ne sont pas numériquement identiques. La raison en est que bien qu'ils aient la même matière *primam et corruptam*, ils ne l'ont pas *unam et eandem numero dispositam*[45].

L'attitude de Gilles d'Orléans rappelle celle de Boèce de Dacie : il y a d'une part une démonstration proprement philosophique, conforme aux lois de la physique, qui nie la régénération d'un corps *idem numero*, et, d'autre part, la foi qui l'affirme ; mais, Gilles d'Orléans se prononce explicitement en faveur de la foi car celle-ci est supérieure à la première.

En revanche, Marsile d'Inghen ne veut concéder aucune supériorité à la doctrine des théologiens bien qu'il distingue nettement entre un discours propre à la philosophie et un discours propre à la théologie, chacun disposant de ses propres méthodes d'argumentation[46]. Selon Marsile, on peut nier en

43. Nous corrigeons le texte donné par Kuksewicz en suivant un amandement de Braakhuis ; cf. H.A.G. Braakhuis, *John Buridan and the 'Parisian School' on the Possibility of Returning as Numerically the same. A Note on a Chapter in the History of the Relationship between Faith and Natural Science*, dans S. Caroti, P. Souffrin (eds), *La nouvelle physique du XIV^e^ siècle*, Firenze, Olschki, 1997, p. 122, n. 30.

44. Aegidius Aurelianensis, *Quaestiones super De generatione et corruptione*, p. 88, l. 12-18.

45. *Ibid.*, p. 89, l. 5-11 : « Cum dicitur, <illa sunt indivisa etc.>, concedo, si sunt indivisa et secundum materiam remotam et primam, et secundum materiam propinquam et dispositam ; sed si sunt divisa secundum materiam primam et divisa secundum propinquam, non oportet, quod illa sint idem numero. Sed generatum et corruptum sunt huiusmodi, scilicet quod, licet habeant unam materiam primam et remotam, non tamen habent unam et eandem numero materiam dispositam ; ergo non sunt eadem numero ». Voir aussi la *questio* 23, p. 89-98.

46. Selon H.A.G. Braakhuis, il faut différencier l'attitude plutôt négative des philosophes du XIII^e^ siècle par rapport aux *supernaturalia*, de celle plus ouverte des philosophes du XIV^e^ : Braakhuis, *John Buridan and the 'Parisian School'*, p. 132 : « When Boethius of Dacia states that the philosopher decides on the possibility or impossibility of something on the basis of principles that are suitable for human investigation, he in fact restricts the domain of investigation for philosophy to natural causes. The fourteenth century philosophers, on the other hand, are known to be inclined to frequently allow the investigation of *causa supernaturaliter possibilis* or *causa divini*, and thus to broaden the domain of rational investigation ». Nous reprenons les principales idées de l'article de Braakhuis.

toute circonstance la résurrection numériquement identique d'un corps car aucune puissance, naturelle ou surnaturelle, ne peut faire que ce qui est dans le passé ne le soit plus[47]. Mais il ajoute : en tant que philosophe, il ne traite pas de miracles ou d'interventions surnaturelles[48]. Il argumente en s'appuyant sur une manière particulière d'envisager la corruption et la régénération : il est plus probable d'affirmer qu'un animal ne sera pas ressuscité *idem numero*, même pas par Dieu, parce que la mort de l'animal est une corruption définitive de la matière, tandis que la mort de l'homme n'est que la séparation de la forme de sa matière ; il peut être donc ressuscité numériquement identique, à condition que l'on soit prêt à accepter l'hypothèse théologique de la résurrection de la fin des temps :

> Similiter corruptio hominis non est proprie corruptio, quia in corruptione proprie dicta desinit esse forma que corrumpitur, et corrumpitur substantia in corruptione sue forme substantialis. Modo in corruptione hominis nulla forma corrumpitur, sed solum anima intellectiva a suo subiecto separatur. (...) Aliter tamen diceretur naturaliter loquendo, exclusa veritate fidei, quod homo non posset bis generari nec posset reverti, postquam esset corruptus. Illud autem quod dicitur de universali iudicio, licet verum sit, tamen naturalis naturaliter loquendo hoc non concedit[49].

Jean Buridan accepte la position d'Aristote, mais considère que l'on est incapable de la démontrer : sur ce sujet on ne peut que persuader. De plus, si l'on mélange la philosophie et la théologie, tout devient beaucoup plus

47. Marsilius de Inghen, *Questiones in libros de generatione et corruptione*, II, q. 19, Venetiis, per Gregorium de Gregoriis 1505, réimp. Frankfurt a. M. 1970, f. 128c : « Quarto supponitur quod nulla sit potentia ad preterita que facere possit preteritum sub ratione preteritionis non esse preteritum. Patet, quia videtur prima facie implicare contradictionem preteritum sub ratione preteritionis non esse preteritum ». La même idée est soutenue par Albert de Saxe et Nicole Oresme. À ce sujet voir notamment Braakhuis, *John Buridan and the 'Parisian School*, p. 124-128 ; et aussi S. Caroti, *'Generatio potest auferri, non differri'. Causal Order and Natural Necessity in Nicole Oresme's Questiones super De generatione et corruptione*, dans J.M.M.H. Thijssen, H.A.G. Braakhuis (eds), *The Commentary Tradition on Aristotle's De generatione et corruptione. Ancient, Medieval and Early Modern*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 189-205.

48. Marsilius de Inghen, *Questiones in libros De generatione*, I, q. 9, f. 75a : « Ad secundum dicitur de potentia dei supernaturaliter aut miraculose agente nihil curatur ad presens, sed loquimur hic physice. Verum tamen quod probabile est dicere deum non posse facere idem corruptum redire aut idem numero regenerari, loquendo de eis que vere corrumpuntur, sicut asinus et bos, homo enim non proprie corrumpitur, sed forma eius a materia eius separatur ». Voir à ce sujet A. Corbini, *Considerazioni sulla 'cristianizzazione' di Aristotele in alcuni commenti di Marsilio di Inghen*, dans L. Bianchi (éd.), *Christian readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 287-316.

49. *Ibid*., II, q. 19, f. 129a.

compliqué et difficile à comprendre ; on cherche alors à juger selon des raisonnements probables, possibles ou impossibles[50]. Et, finalement, rien n'empêche que l'on accepte l'intervention supranaturelle de Dieu et que le corps corrompu soit refait *idem numero :*

> Aliam conclusionem pono probabilem quod nihil prohibet quod simpliciter corruptum posset reverti idem numero supernaturaliter, scilicet per absolutam Dei potentiam, quia, sicut prius arguebatur, si omnia essent nunc annihilata preter Deum, totaliter esset ita sicut erat ante creationem mundi et nullo modo aliter[51].

Dans un texte inédit d'Antoine de Parme conservé dans le ms. Lat. 17 de la Bibliothèque Universitaire de Budapest, ff. 164va-167rb, on lit un argument très intéressant en faveur de l'unité de l'intellect qui s'appuie sur la théorie de la résurrection *idem numero*. Le voici : après la mort, l'âme soit s'unit de nouveau avec un corps, soit elle reste séparée. Si l'on considère qu'elle s'unit de nouveau avec un corps, alors il s'agit soit du même corps, soit d'un autre. Si c'est le même corps, il s'agit alors de la régénération du corps *idem numero* qui a été niée (aussi) dans le livre V de la *Physique* (V.4, 227b 21- 228a 6) d'Aristote, ; si c'est un autre corps, on revient alors aux fables pythagoriques de la métempsychose qui sont elles aussi niées par Aristote, dans le premier livre du *De anima* (I.3, 407b 21-25). Par conséquent, l'âme intellective individuelle serait toujours séparée du corps ; mais dans ce cas, l'âme serait vaine car elle agit par le biais des images produites par le corps. Il s'ensuit que l'âme intellective est unique, sinon elle serait vaine après la séparation du corps :

> Preterea, si anima intellectiva non sit una numero in omnibus hominibus, ipsa erit frustra per tempus infinitum ; sed hoc est impossibile. Deus enim et natura nichil agunt frustra, ut dicitur I *Celi et mundi*. Quod autem sequeret : quod anima esset frustra apparet quia separata a corpore decetero reiungeretur corpori, aut non. Non potest dici quod

50. Iohannes Buridanus, *Quaestiones in duos libros De Generatione et corruptione Aristotelis*, I, q. 24, dans Braakhuis, *John Buridan and the 'Parisian School'*, p. 136sq. : « Pono primam conclusionem cum Aristotile quod substantialiter et simpliciter corruptum non potest naturaliter reverti idem in numero. Et est difficile probare istam conclusionem, potest tamen sic persuaderi, quod propter interrumptionem in motu per quietem non manet idem motus in numero, licet mobile sit unum et movens unum (...). Et similiter per interrumptionem continuitatis in magnitudine provenit quod illud quod ante erat idem in numero, non amplius est idem in numero ; ut hec aqua modo est una in numero, et si dividatur, postea non est eadem numero. Sic consimili modo, cum aliquid desinit esse, propter interrumptionem continuitatis in essendo nunquam postea generatum erit sibi idem in numero. (...) Miscendo theologiam cum naturali philosophia fit argumentatum valde difficile (...) ».

51. Iohannes Buridanus, *Quaestiones in duos libros De generatione*, I, q. 24, p. 137.

> decetero reiungeretur corpori quia aut eidem aut alii. Non eidem in quo erat prius quia tunc esset resurrectio mortuorum animalium, quod Aristoteles habet pro maximo inconvenienti in I *De anima* ; <id> etiam quod corruptum est, non potest reiterari idem numero, ut Philosophus dicit V *Phisicorum*. Non ergo potest reconiungi eidem numero nec alteri quia tunc transiret de corpore in corpus et redirent pitagorice fabule quas Aristoteles improbat in I *De anima*. Relinquitur quod anima separata numquam possit reconiungi corpori et cum sit perpetua per tempus infinitum existeret separata a corpore ; sed cum non sit intelligere sine fantasia, ut dicit Aristoteles in multis locis in III *De anima*, et fantasia sit in corpore, sequitur quod per totum illud tempus carebit propria operatione et sic esset frustra et ociosa[52].

Ce texte d'Antoine de Parme est particulièrement intéressant parce qu'en défendant la noétique d'Averroès, il nie la doctrine chrétienne de la résurrection à la fin des temps. Son attitude est donc différente de ce que nous avons vu jusqu'à présent : non seulement, il ne se soucie pas de respecter la doctrine chrétienne, mais il ne se pose pas même la question de la validité de celle-ci. Il ne se sert pas du vocabulaire biblique et parle seulement en philosophe ; dans cette perspective, en acceptant les raisonnements d'Aristote concernant la régénération du corps corrompu, on accepte aussi l'unité de l'intellect. Par ce même argument, Antoine de Parme rejette deux principes chrétiens : celui de l'âme individuelle et celui de la résurrection du corps *idem numero*.

Les philosophes ne sont pas les seuls à remarquer la tension doctrinale entre les deux modes d'aborder ce même sujet ; les théologiens la soulignent également. Selon Gilles de Rome elle provient du fait que l'on discute dans les mêmes termes l'action des agents naturels et celle de Dieu ; car si l'on attribue à Dieu le mode d'opération des agents naturels, alors on nie la résurrection des morts. Il suffit de faire la différence entre la puissance divine et la puissance de la nature pour que les divergences disparaissent[53]. Toute la première partie

52. Antonius de Parma, ms. Budapest, Egyetemi Könyvtár, Lat. 17, f. 165ra. Nous espérons publier prochainement plusieurs textes inédits d'Antoine de Parme importants pour l'histoire de l'averroïsme à Bologne et à Paris durant les années 1300-1320.

53. Aegidius Romanus, *Quaestiones de resurrectione mortuorum et de poena damnatorum*, dans Nolan, *The Immortality of the Soul*, p. 71, l. 59-67 : « Respondeo dicendum quod tota difficultas quaestionis consurgit ex his quae videmus in agentibus particularibus et in actionibus naturae. Volentes enim metiri divinam potentiam secundum ea quae vident in naturalibus rebus, coguntur dicere impossibilem esse mortuorum resurrectionem : eo quod natura non posset efficere quod id cuius substantia deperit redeat numero idem. Non est igitur via possibilis ad inquirendam veritatem quaesiti nisi ut inquiramus differentias agentis divini ad naturale agens, quibus visis apparebit possibilem esse Deo resurrectionem mortuorum, licet secundis agentibus et omnibus causis naturalibus hoc sit impossibile ».

du traité sur la résurrection des morts est consacrée par Gilles de Rome à l'explication de la distinction entre les deux genres de puissances et leurs agents. Cette différence tient à trois points. En premier lieu, l'effet immédiat de Dieu est le don de l'être, et en donnant l'être il donne le mouvement ; les agents naturels agissent dans l'ordre inverse (ils produisent le mouvement qui donne l'être) ; par conséquent, le premier effet de Dieu, l'être, est sans mouvement ni transmission. Le deuxième point, qui découle du premier, est que l'agent naturel n'agit que par transmutation et par mouvement. En troisième lieu, l'agent naturel n'atteint pas immédiatement la matière *ut est quid*, comme le fait Dieu, mais *ut est quanta et ut est qualis* et en tant que sujet de la transmutation et du mouvement. Or ce qui rend impossible la résurrection du corps numériquement identique, c'est la discontinuité du temps et du mouvement, car la matière corrompue et régénérée implique un changement, qui est la preuve même de cette discontinuité du temps. Mais Dieu agit sans mouvement et sans transmutation et il peut refaire le même numériquement identique. De plus, comme Dieu crée *ex nihilo*, il peut être la cause d'une identité numérique après la régénération, même sans employer la matière dont était fait le corps avant sa corruption ; à partir d'une matière quelconque, Dieu peut refaire le même corps numériquement identique :

> Cum tota causa quare <quorum> substantia deperit non redeunt eadem numero sit ex parte transmutationis et motus (quia discontinuatus et intercisus idem numero redire non potest), poterit Deus illam eandem formam numero reficere quae cessit in potentiam materiae, quare poterit corrupta eadem numero restaurare, cum in sui actione transmutationem et motum non praesupponat. Nullum tamen naturale agens hoc poterit cum quodlibet tale in suis actionibus transmutationem et motum praesupponat. Secundo poterit divinum agens non solum ex eadem materia sed etiam ex materia alia formam eandem numero restaurare. Nam, cum quidquid possit de una materia possit de alia, si potest formam eandem numero restaurare de una materia poterit et de alia. (...) Nam, cum ex nihilo possit aliquod materiale producere et quod facit ex una materia possit ex qualibet facere, poterit etiam ex nihilo reficere idem numero. Deus ex eadem materia et ex alia materia et etiam ex nihilo potest eadem corpora numero restaurare[54].

La position de Godefroid de Fontaines est très proche de celle de Gilles de Rome[55] : tout ce qui est engendrable et corruptible est soumis à une temporalité successive (qui implique une antériorité et une postériorité) ;

54. *Ibid.*, p. 73-74, l. 128-144. La correction est due à Braakhuis, *John Buridan and the 'Parisian school'*, p. 122, note 27.

55. Cf. aussi Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VII, *Opera Omnia*, t. XI, G.A. Wilson (éd.),

ce genre de temporalité suppose une transformation, un mouvement d'un instant à l'autre, c'est-à-dire une médiation. Or cet instant du milieu rend impossible l'identité entre le passé et le futur ; ainsi, entre le premier instant et le second, il y a une différence numérique due à la succession temporelle que même Dieu ne serait pas capable de changer[56]. Mais, parce que Dieu agit aussi sans intermédiaire et sans mouvement, il peut refaire numériquement identique un corps déjà corrompu ; cette intervention tient donc du miracle et elle serait impossible pour un agent naturel :

> Nunc autem quia talia naturaliter non producuntur in esse nisi per motum successivum secundum quem agentia naturalia producunt suos effectus, et ipse motus non potest idem numero reparari, ideo ab agente naturali non possunt talia cum fuerint corrupta eadem numero reparari. Immo etiam nec a Deo agente possent per eumdem motum per quem producta fuerunt in esse reparari, quia nec illum motum posset Deus eumdem numero reparare. Sed quia Deus potest agere sine causis mediis et absque motu, ideo potest talia eadem numero reparare[57].

Guillaume d'Ockham réagit à l'argumentation de Godefroid[58] et considère que, par la puissance divine, il peut y avoir une identité entre le passé et le

Leuven/Leiden, University Press/Brill, 1991, q. 16, p. 114sq., l. 11-41 : « et est dicendum quod, licet hoc non sit possibile agenti naturali, quia proximum generans naturale non agit producendo aliquid de potentia in actu, nisi per aliquam sui transmutationem qua transmutatus transmutat materiam, (...) ergo non potest idem corruptum iterato regenerari ab agente naturali, est tamen multum possibile agenti supernaturali, qui non agit aliquid aliqua transmutatione qualis est in naturalibus (...) ».

56. Godefridus de Fontibus, *Quodl.* 6, q. II, dans *Les Quodlibets cinq, six et sept*, M. De Wulf, J. Hoffmans (eds), Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1914, p. 110-111 : « Respondeo dicendum, quod Deus cuius potentia est infinita potest quicquid est possibile fieri. Possibile est autem fieri id quod enti universaliter non opponitur ; hoc autem est quicquid contradictionem non importat. Ea ergo quorum reparatio secundum identitatem numeralem contradictionem implicat, Deus non potest eadem numero reparare. (...) Motus enim secundum numerum temporis et divisionem necessario dividitur et numeratur. Ergo una pars praecedens in motu non potest esse alia pars sequens in eodem motu, nec mensurari eadem parte temporis, licet ambae sint partes unius motus propter continuationem eorum inter se et sic mensuretur eodem tempore, continuo habente etiam plures partes continuas, sicut etiam nullum tempus praecedens potest esse unum cum tempore sequente, intercidente interruptione, sed oportet quod sint duo quaedam tempora numero differentia et distincta. Huius autem ratio est quod talia sic contituuntur ex suis partibus quod una existente alia non potest existere, quia omnes habent esse in continuo et succesivo fieri ».

57. *Ibid.*, q. II, p. 111-112.

58. Guillelmus de Ockham, *In IV Sent.*, *Opera Theologica*, t. VII, lib. IV, q. XII, p. 242 : « Minorem probat Godefridus, Quodlibet VI, quaestione 2 : primo ex parte eius quod pertinet ad unitatem motus, quia ponere unitatem cum interruptione essendi in illis de quorum unitatis ratione est continuatio, est implicare contradictoria. Sed omnia succesiva, sicut motus et tempus, in ratione suae unitatis includunt continuationem essendi, igitur etc ».

présent ; en cela Ockham ne dit rien de nouveau par rapport à Godefroid, mais leurs démonstrations ne sont pas semblables[59]. À la question sur la résurrection de la fin des temps, Ockham répond en ajoutant un élément neuf : le principe de l'identité numérique dans le cas particulier de l'individu humain, n'est pas la matière, comme pour tout autre corps corruptible, mais l'âme intellective :

> Responsio ad quaestionem. Ita in resurrectione non erit omnibus modis idem homo ante resurrectionem et post, quia secundum omnes doctores non est simpliciter eadem materia numero in resurgente quae fuit ante resurrectionem, nec eadem forma sensitiva, si ponatur distincta ab intellectiva et extensa, quia tunc dicendum est de ea sicut de materia in augmentatione per omnia. Tamen bene dicitur idem homo numero, quia anima intellectiva, quae est forma simplex remanet in toto et in qualibet parte[60].

Ockham distingue ainsi deux interrogations qui ont des réponses différentes : la première porte sur la corruption et la régénération d'un corps matériel quelconque, tandis que la seconde porte sur la corruption et la résurrection de l'homme. Pour la première, il concède que l'identité numérique ne peut être assurée que par l'intervention divine ; pour la seconde, il déplace l'accent sur l'âme intellective parce que c'est elle qui garantit l'identité de l'individu. Ockham se sert de la réponse, d'ordre physique, qu'il donne à la première question pour argumenter que Dieu peut ressusciter l'homme numériquement identique sous son aspect matériel, charnel[61] ; mais cela ne concerne pas l'identité de l'individu parce que l'union entre l'âme intellective et le corps

Cf. aussi Id., *Expositio in libros physicorum Aristotelis*, *Opera Philosophica*, t. V, p. 398-400.

59. Id., *In IV Sent.*, q. XII, p. 254 : « Si dicas quod ad unitatem motus requiratur unitas temporis, nego assumptum. Ad aliud dico quod illud quod est prius in motu potest esse posterius in motu per potentiam divinam, et per consequens sic intelligendo est simul prius et posterius, quia idem. Sed non potest simul habere istam demonstrationem, quia non habet denominationem prioris nisi ut coexsistit priori parti temporis ; denominatur autem posterius prout coexsistit parti posteriori temporis. Sed illae partes duae temporis non possunt simul exsistere propter contradictionem inclusam. Igitur non possunt simul habere istas denominationes. Sed quando exsistit cum prima parte temporis, tunc denominatur 'prius' ; quando exsistit cum posteriori, tunc denominatur 'posterius' ». Cf. Id.,*Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, *Opera Philosophica*, t. VI, p. 478-480.

60. Id., *In IV Sent.*, q. XII, p. 264, l. 14-21 ; p. 265, l. 12-19 : « Ex istis potest patere quod non obstantibus dictis in praecedenti quaestione, idem sunt modo electi qui fuissent si Adam permansisset in statu innocentiae, propter easdem animas intellectivas quae sunt partes principales hominum. Quia non obstante quod fuisset alia materia et aliud agens, adhuc tamen quia esset eadem anima numero, esset idem homo numero, sicut ponitur idem homo numero in resurrectione non obstante diversitate partis essentialis, puta materiae ».

61. *Ibid.*, p. 265-272.

auquel elle était unie avant la corruption ne se fait pas sans intervention divine :

> Ad aliud dico quod resurrectio hominis non potest esse naturalis, quia formaliter anima intellectiva non potest se reunire corpori sibi approximato[62].

L'argumentation d'Ockham est très proche du commentaire A de notre manuscrit (BnF, lat. 16407, f. 226v) qui considère également que le principe garant de l'identité numérique est le principe de l'individualité humaine, à savoir l'union foncière entre une âme et un corps. Regardons de plus près ce texte inédit. Avant sa solution, l'auteur présente des arguments qui soutiennent que ce qui est corrompu ne se transforme pas en rien (*non cedebat in nihilum*) mais en ce que (*in aliquid*) le corps avait en puissance et qui lui permet de se régénerer. Ainsi, après la mort, le corps humain ne disparaît pas dans le néant, mais se transforme dans les cendres qui étaient en puissance dans le corps vivant. C'est à partir de ces cendres que le corps sera refait à l'identique au moment de la résurrection ; cette identité concerne pourtant l'espèce et non le nombre car le corps d'avant la résurrection est un corps corrompu et le corps d'après est un corps immortel :

> Quarto queritur si erit resurrectio eiusdem in numero. <Et videtur> quod sic. Probatio per hoc quod generatio circularis est in idem numero, ut pro<b>abo, licet contrarium dicatur a Philosopho 2° *De generatione*. Probatio : aer ex quo fit ignis vocetur A ; ignis qui inde fit vocetur B ; postea iterum ex igne fiat aer et vocetur C. Tunc dico quod C est idem numero cum A. Probatio : quando aer corrumpetur, ut fieret ignis, non cedebat in nichilum, sed cedebat in aliquid, quod erat in potentia ad aerem ; sed nichil educitur de re nisi quod est ita in potentia. Ergo cum secundo fit aer, educitur idem numero aer qui prius fuerat antequam fieret ignis. Ergo et in proposito : cum corpus humanum non omnino cedat in nichilum, cum resolvitur in cineres, sed cedat in aliquid quod est in potentia ad corpus humanum ; post, cum de cineribus educetur corpus hominis, erit idem numero corpus quod prius fuit.
>
> Si dicas quod aere corrupto et mutato in ignem manet ita potentia ad aerem non eundem numero quam prius fuit, sed eundem in specie.
>
> Contra. Potentia materie non diminitur per transmutationem quia potentia materie est infinita. Sed prius, antequam primus aer generaretur in materia, erat potentia in materia ad istum aerem. Ergo postquam aer corruptus est et sequitur ignis, adhoc est in materia illa potentia ad eundem aerem. Sed licet sit in materia potentia ad eundem numero

62. Id., *Quaestiones in libros physicorum Aristotelis*, p. 476, l. 84-86.

> aerem, quia tamen illa potentia non potest ad actum reduci, nisi per transmutationem, et transmutatio prima, qua primo fuit aer, transit in preteritum nec sit eadem numero repeti, ideo nec sit idem numero qui prius fuit iterum generari. Notandum etiam quod cum dicitur quod « aer, cum corrumpitur non cedit in nichilum, sed remanet in potentia materie », non est intelligendum quod ibi remaneat aliquid quod sit de substantia aeris sive aer, sed quod ibi remanet individuum generis, scilicet hec substantia vel hoc corpus quod est in potentia ut fiat individuum speciei, scilicet aer vel ignis.
>
> Contra. Deus non potest revocare vel presens facere quod preteriit, ut diem esternum facere hodiernum, vel esternam revolutionem celi facere hodiernam (...) Ergo nec potest Deus facere quod idem corpus numero resurgat.
>
> Sed non est simile quia esterna revolutio omnino cessit in nichilum, sed corpus humanum, cum fuit in cineres resolutum, non cessit in nichil<um>, sed resolutum fuit in sua principia in quibus remansit in potentia. Item differentie essentiales opposite non contradicuntur se circa idem subiectum, sed mortale et immortale sunt differentie opposite. Ergo idem numero corpus non resurget quia constat quod corpus quod resurgeret erit immortale et corpus que prius fuit erat mortale[63].

Dans la solution, l'auteur du commentaire A souligne que ce qui rend possible l'identité numérique est le principe d'individuation, l'union d'une âme avec son corps. À la fin des temps, l'âme ne peut pas s'unir avec un autre corps que celui auquel elle a été déjà unie dans la vie ; une union à la résurrection qui ne serait pas conforme à l'union antérieure serait injuste, aussi bien pour le corps que pour l'âme. En effet, entre chaque âme et chaque corps, il y a un lien qui perdure, qui traverse les temps ; grâce à elle, au moment de la résurrection, chaque âme désire (*appetit*) les cendres de *son* propre corps parce que le corps vivant était *ses* cendres en puissance. La résurrection est sans doute un miracle, mais l'union entre âme et corps est naturelle.

> Solutio. Dicunt quidam quod est triplex diversitas. Quedam essentialis quantum ad principia essentialia que sunt materia et forma, et sic differt ignis ab aere. Secunda est diversitas materialis, et sic differt <227ra> hic ignis ab illo igne. Sed in hoc similem dicunt quia unus ignis non differt ab alio solum in materia, sed etiam in forma quia duo individua non possunt habere eandem materiam nec eandem formam. Tertia diversitas, sicut dicunt, est diversitas immateriales sicut differt unus motus ab alio cum interponitur quies media. Et dicunt ergo <quod> hec tertia diversitas sola erit in corpore resurgente quia non differet corpus resurgens a primo

63. Ms. Paris, BnF, lat. 16407, f. 226vb.

> corpore quantum ad principia essentialia que sunt materia et forma, sed differet ab eo numero.
>
> Sed contra hoc est quia non conveniunt in materia et in principiis essentialibus. Ergo conveniunt in illis que sunt cause individuationis. Ergo sunt idem numero.
>
> Ideo dico quod corpus idem numero resurget quod prius fuit tantum quia aliter anima non beatificaretur plene cum ipsa appetat corpus idem que prius habuit et non aliud. Item, quia in eodem quo homo meruit vel demeruit debet premiari non in alio quia hoc esset iniustum. Ideo patet quod resurrectio cum sit eiusdem in numero non erit naturale quia preter naturam res corrupta non potest eadem in numero iterum generari.
>
> (...) Nota etiam quod in resurrectione erunt tria, scilicet : reformatio corporis de cineribus, et hec erit miraculosa ; etiam est unio anime cum illo corpore reformato, et hec erit naturale quia naturaliter anima unitur corpori organico disposito ; item, erit coniunctio anime et corporis indissolubilis, et hec erit supernaturalis. Item, sciendum que anima habet appetitum ad corpus suum que potentia habet etiam in cineribus et sic etiam habet appetitum ad illos cineres[64].

Entre chaque corps et *son* âme il existe une loyauté qui se révèle surtout à la fin du monde parce chaque âme tend vers les restes de *son* ancien corps, vers ce que *son* corps était en puissance durant son vivant : des cendres. Durant la vie, l'âme est unie en acte avec le corps et en puissance avec les cendres du corps. Cette attraction naturelle de l'âme vers le corps est le principe d'une histoire corporelle qui traverse les temps et la mort et qui se manifeste pleinement lors de la résurrection finale. Une histoire corporelle qui ne dépend pas de transformations subies par la matière, transformations effacées seulement par l'intervention miraculeuse de Dieu. L'identité numérique et le principe d'individuation sont dus à cette union loyale entre corps et âme et non à des principes surnaturels.

Selon Durand de Saint-Pourçain le garant de l'identité entre le corps corrompu et le corps régénéré n'est ni la matière ni l'âme intellective, mais la forme. Selon lui la matière est une pure puissance par rapport à toute diversité ; par conséquent, son être, et donc aussi la diversité et l'identité, proviennent de la forme :

> Dicendum quod (...) quia licet in causis efficientibus aliquid possit esse causa in fieri, et non in conservari, in formalibus tamen nunquam : nihil enim potest esse album sine albedine, cum igitur forma sit causa unitatis et entitatis materie per quam est una, et distinguitur ab alia, non efficiens, sed formalis, impossibile est talem distinctionem fieri, vel conservari sine

64. *Ibid.*, f. 226vb-227ra.

> forma. Patet igitur quod remanente eadem forma secundum numerum quecunque materia adveniat, et undecunque est idem homo secundum numerum, propter hoc quod tota actualis unitas cuiuscunque rei est a forma. Et secundum istam viam evaduntur multae difficultates quae tanguntur circa materiam resurrectionis[65].

Une des positions les plus originales concernant le thème que nous traitons dans ces pages est celle de Nicolas d'Autrécourt[66] qui ne croit pas à la corruption des corps. En tant qu'atomiste, il ne parle que de la décomposition et de la recomposition des atomes. Ainsi, il ne s'exprime pas dans les mêmes termes qu'Aristote et les auteurs présentés auparavant. Il veut démontrer que, une fois décomposés, les atomes se réunissent et refont la même personne numériquement identique. Sa réflexion est privée de toute implication théologique et cherche à en tirer seulement les conséquences philosophiques. En effet, Nicolas s'appuie dans son raisonnement sur l'hypothèse de la Grande Année qui suppose un retour du même au même, donc l'éternité du monde, théorie renforcée aussi par le fait que les atomes sont éternels[67]. À la fin de la Grande Année, les atomes, sous l'influence des corps célestes, se recomposent de la même manière qu'au début et reforment les mêmes individus. Mais pour Nicolas, ce genre de recomposition n'implique pas nécessairement la cyclicité cosmique ; les atomes peuvent se réunir à l'identique dans un autre hémisphère, cesser d'exister là-bas et être de nouveau ici :

> Et secundum hoc potes videre quod resurrectio est possibilis utpote si homo, qui nunc est, desineret esse hic in hemispherio nostro et causaretur alibi et iterum desineret ibi esse per aliquod tempus post et tunc causaretur hic, diceretur resurrexisse[68].

Dans cette cyclicité cosmique, Nicolas envisage la possibilité d'une infinité de cycles mineurs, microcosmiques, qui se définissent par la diversité géographique des lieux de décomposition et de réunification. Durant cette grande recomposition à l'identique de l'univers, peut se manifester une

65. Durandus de Sancto Porciano, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quator*, Lugduni 1569, dist. 44, q. 1, f. 341va. Voir aussi dist. 43, f. 337r-340v et surtout dist. 44, f. 341r.

66. Nous reprenons les traits généraux de l'analyse de Kaluza, *La récompense dans les cieux*, p. 79-104.

67. À ce sujet voir Z. Kaluza, *Éternité du monde et incorruptibilité des choses dans l'Exigit ordo de Nicolas d'Autrécourt*, dans G. Alliney, L. Cova (eds), *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero medievale. Atti del Colloquio Internazionale Trieste, 4-6 marzo 1999*, Firenze, Olschki, 2000, notamment p. 209 sq.

68. Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, dans J.R. O'Donnell, *Nicholas of Autrecourt*, dans *Medieval Studies* 1939, p. 251, l. 36-44.

infinité de petites recompositions à l'identique de tout ce qui compose l'univers. Mais, si le grand retour est sous l'aspect temporel (ce qui explique son universalité) les retours individuels sont sous l'aspect spatial. Pour Nicolas, la recomposition topologique d'un corps n'est pas une recomposition temporelle parce que ce qui est déjà doit attendre la fin du cycle cosmique pour être de nouveau numériquement identique à soi-même.

Nicolas emploie des termes qui ont une connotation biblique (*resurrectio*), mais le sens qu'il lui donne n'est pas le même ; la résurrection est pour lui la réunification à l'identique des atomes séparés, une unification naturelle, physique, qui ne suppose aucune intervention divine. C'est une résurrection géographique et non temporelle ; elle n'a rien d'eschatologique et se manifeste comme une dynamique dans l'espace, inscrite dans et soumise à la (grande) dynamique temporelle du retour[69]. Cette conception de la séparation des atomes et leur réunification à l'identique ne concerne pas seulement les hommes, mais tous les corps, toutes les qualités (la blancheur, par exemple) :

> et tunc secundum hoc est est verum quod res est hic et prius non fuit ; et tamen nulla realitas inexistit quae prius non existeret, nec est corrupta quae prius esset, et ibi considera, et sic suo modo hic. Unde solum secundum motum localem corporum celestium haec albedo aliquando producitur hic, aliquando alibi[70].

La théorie de Nicolas est strictement physique et ses conséquences ne supposent aucunement le châtiment ou la récompense chrétiennes. La rétribution finale est seulement d'ordre intellectuel et sensoriel : « la justice universelle, c'est le maintien du degré de la perfection des facultés cognitives, intellectuelles, sensorielles »[71]. Être éternellement intelligent ou non est la seule récompense de la justice universelle. Cela a gêné les juges d'Avignon qui ont condamné deux fois sa théorie de la recomposition à l'identique des atomes (les articles 45 et 48)[72].

Il est intéressant de remarquer la différence entre la visée de la condamnation de Tempier et celle des juges d'Avignon. Selon la première, il faut soutenir que la résurrection des corps corrompus se fait numériquement

69. Sur l'usage de ces termes voir Kaluza, *La récompense dans les cieux*, p. 92sq.

70. Nicolaus de Ultricuria, *Exigit ordo*, p. 249, 48-250, 3.

71. Kaluza, *La récompense dans les cieux*, p. 91.

72. L'article 45 est contre la thèse selon laquelle la récompense et la punition tiennent exclusivement de la séparation et de la recomposition des atomes. L'article 48 nous intéresse particulièrement : « Quod supposita redibunt eadem numero per reditum corporum supracelestium ad eundem situm. Istum articulum assero falsum et reputo erroneum et hereticum ». Nous citons d'après Nicolas d'Autrécourt, *Correspondance. Articles condamnés*, L.M. de Rijk (éd.), Ch. Grellard (trad.), Paris, Vrin, 2001.

à l'identique ; selon la seconde, il ne faut pas soutenir que les suppôts reviendront numériquement identiques par le retour des astres. Entre la condamnation de 1277 et celle de 1346, il n'y a qu'une différence de nuance : celle d'un atome. La commission de Tempier tonne contre la conception aristotélicienne de la physique, celle d'Avignon contre la conception atomiste. Mais au fond ce sont toujours des philosophes qu'on censure, des philosophes qui ne tiennent pas compte des doctrines théologiques.

4. Conclusions

La question du retour numériquement identique d'un corps corrompu est, comme nous l'allons vu, rarement associée à celle concernant la pluralité des formes. Ce thème est abordé par Aristote lors d'une discussion sur la cyclicité cosmique et d'autres auteurs le traitent sous l'aspect du rapport *esse et essentia* (Durand de Saint-Pourçain), de la nécessité et de la contingence (Nicolas d'Autrécourt), de la *potentia ordinata* et *potentia absoluta* (Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines), de la temporalité continue (Gilles d'Orléans, Marsile d'Inghen), de l'unité de l'intellect (Antoine de Parme) ou des modes de manifestation de l'être dans le temps (Siger de Brabant). Au XIII^{e} et au XIV^{e} siècles ce même sujet permet de mieux définir le rapport entre philosophie et théologie ; certains philosophes reconnaissent la supériorité du discours théologique (Gilles d'Orléans), d'autres ne veulent pas admettre une telle hypothèse (Marsile d'Inghen), tandis que d'autres encore préfèrent des attitudes moins fermes et plus nuancées en évoquant les degrés de probabilité des hypothèses (Jean Buridan). De même, il y a des théologiens qui admettent l'autonomie du discours philosophique sous l'aspect d'une hiérarchie des vérités (Guillaume d'Ockham, Gilles de Rome) et d'autres (Jean Duns Scot, Thomas d'Aquin) qui veulent déterminer le caractère naturel de la résurrection. Tout ce réseau conceptuel s'inscrit sur le fond de l'histoire universitaire car les maîtres ès arts mesurent la portée de leurs propos, comme le demande le décret de la Faculté des arts du 1er avril 1272 ou le souvenir des condamnations de 1277.

planche 6 : ms. BnF. lat. 16407, f. 227va

D'Averroès au *Liber de causis* : questions noétiques

L'un des lieux communs de l'histoire de la philosophie médiévale est de considérer la polémique autour des deux intellects comme un débat entre théologiens et « hétérodoxes » sur le problème de *hic homo intelligit* : les premiers la défendraient au nom du dogme chrétien, les derniers la nieraient au nom d'Averroès. Mais si les historiens expliquent longuement pourquoi la théorie de l'intellect unique ne pouvait pas être acceptée par les théologiens médiévaux, ils s'intéressent rarement aux raisons de la convergence des latins avec la pensée d'Averroès. Ce problème méthodologique peut être mieux résumé comme suit : d'une part, les historiens s'efforcent de déceler derrière les attaques contre l'unicité de l'intellect le besoin de préserver la construction d'un système qui met l'accent sur les actes individuels, sur la création du monde, sur un certain rapport avec Dieu, les anges et autrui ; d'autre part, ils considèrent les « hétérodoxes » comme de simples marionnettes essayant de défendre l'autorité d'un Averroès illisible en latin.

Un autre problème méthodologique consiste dans le fait que l'on connaît les subtiles nuances des arguments *pro* et *contra* au sujet de l'unicité de l'intellect ou de l'éternité du monde, mais on ignore souvent le rôle que ces problèmes occupaient dans la pensée des acteurs de la dispute. Pourquoi un maître ès arts parisien du XIII^{e} siècle défendait-il une position plutôt qu'une autre ? Qu'est-ce que cela change dans la pensée d'un auteur ? Ces questions sont importantes parce que les thèmes dont nous parlons n'ont pas été discutés à Paris ou ailleurs par amour de la querelle : l'enseignement universitaire médiéval n'était pas un cirque bruyant agité par de vaines vanités. Dans les débats que les professeurs de philosophie engageaient, ils mettaient en jeu des concepts, des structures qui expliquaient le monde, l'homme, l'univers.

Par exemple, la théorie de l'intellect chez Siger de Brabant fait l'objet d'un grand nombre d'études, mais elle n'est jamais analysée en relation avec les autres doctrines qui lui sont propres. Pourquoi Siger accepte-t-il l'unicité de

l'intellect possible ? Pourquoi considère-t-il que l'intellect est pour le corps ce qu'est le moteur pour le corps céleste[1] ? Les recherches sur Siger privilégient essentiellement le problème de la production de la pensée en l'homme et de l'union de l'intellect possible avec l'individu, mais plus rarement le statut qu'il lui attribue dans le cadre de sa métaphysique. Or chez le maître brabançon, l'épistémologie et la métaphysique se complètent et se prolongent mutuellement de sorte que l'on ne peut comprendre l'une sans l'autre. Dans ces pages nous nous proposons de nous attarder sur ce lien fondamentale sans toutefois analyser tous les aspects qu'elle implique. Plus précisément nous allons discuter la nature de l'intellect et la place qu'il occupe dans l'ordre cosmologique dans trois de ses textes : les *Quaestiones in tertium De anima*, le *De anima intellectiva* et les *Questiones in Librum de causis*[2]. Chacun de ces trois textes a une importance particulière pour l'étude de la pensée de Siger parce qu'ils recouvrent son parcours philosophique : les *Quaestiones in tertium De anima* représentent, très probablement, le premier témoignage de son enseignement à la Faculté des arts de Paris, tandis que les *Quaestiones in Librum de causis* en sont le dernier ; le *De anima intellectiva* est considéré aujourd'hui comme la réponse de Siger au *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin[3]. L'un des lieux communs des études sur la noétique de Siger est de supposer une évolution doctrinale : dans le *In tertium De anima* il est

1. La littérature secondaire sur Siger de Brabant est assez abondante ; elle est mise à jour dans O. Weijers, M.B. Calma, *Le travail intellectuel ? la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500) IX. Rèpertoire des noms commençant par S-Z.*, Turnhout, Brepols, sous presse.
2. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones In tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, B.C. Bazán (éd.) Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1972, p. 1-69 ; Id., *Quaestiones super Librum de causis*, A. Marlasca (éd.), Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1972. Pour la chronologie des textes de Siger, voir F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Vander-Oyez, 1977, p. 218sq. ; Id., *La philosophie au XIII^e siècle*,Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1966, p. 543sq. Pour le *In tertium De anima* voir B.C. Bazán, *Introduction,* dans Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 74* ; R.-A. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant. (I.) Siger en 1265*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983), p. 201-232 ; B.C. Bazán, *13^th Century Commentaries on De anima : from Peter of Spain to Thomas Aquinas*, dans G. Fioravanti, C. Leornardi, S. Perfetti (eds), *Il Commento Filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII-XV)*. Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEL, Brepols, Turnhout, 2002, p. 158.
3. B. Nardi avait suggéré que le *De unitate intellectus* de Thomas est une réplique au *De anima intellectiva* et non au *In tertium De anima* ; Siger aurait ensuite répondu à Thomas par *De intellectu* aujourd'hui perdu. Cf. B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Felice le Monnier, 1965, p. 335-338. Par conséquent, le *De anima intellectiva* serait antérieur à 1270, date de composition du texte de Thomas ; l'hypothèse est très séduisante et il faudrait l'analyser attentivement parce qu'elle peut être soutenue en raison de plusieurs ressemblances textuelles. Cf. aussi A. Caparello, *Il 'De anima intellectiva' di Sigieri di Brabante. Problemi cronologi e dottrinali*, dans *Sapienza* 36 (1983), p. 464-474. A. Pattin

radical, dans le *De anima intellectiva* il commence à reconnaître la fausseté de ses positions et la supériorité de Thomas et, dans le commentaire au *Liber de causis*, il embrasse, fils errant de la pensée droite, le thomisme[4]. Cette question est secondaire pour notre recherche, mais nous allons tenter de montrer que les textes appellent une interprétation beaucoup plus nuancée.

1. *In tertium De anima*

Le *In tertium De anima* est une œuvre d'une importance majeure dans la carrière philosophique de Siger de Brabant et elle soulève un certain nombre de problèmes philologiques et philosophiques. Conservé dans un seul manuscrit (Oxford, Merton College 292, ff. 357vb-364rb), le texte n'a pu être complètement déchiffré que grâce aux efforts réunis de A. Pelzer, M. Giele, F. van Steenberghen et B.C. Bazán[5]. Il s'agit vraisemblablement d'une reportation lacunaire et de très mauvaise qualité ; on la situait d'abord aux alentours des années 1269-1270, on considère aujourd'hui qu'elle a été composée en 1265/1266, au début de l'enseignement de Siger à la Faculté des arts.

Le texte attire l'attention surtout par son intérêt philosophique et historique parce qu'il représente la première manifestation de la pensée de Siger de Brabant, toute imprégnée par des thèses propres au Cordouan, dont les plus célèbres portent sur l'unicité et l'éternité de l'intellect.

Le prologue du *In tertium De anima* annonce le plan de l'ouvrage composé de quatre sections ; l'opuscule suit entièrement cet ordre et s'en sert dans le cadre de certaines démonstrations[6]. La première partie examine les différences entre la faculté intellective et la faculté sensitive et végétative

propose d'identifier le *In tertium De anima* avec le *De intellectu*, une option qui a des conséquences majeures en ce qui concerne la datation du *In tertium De anima* et surtout le rapport avec le *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin. Cf. A. Pattin, *Quelques écrits attribués à Siger de Brabant*, dans *Bulletin de philosophie médiévale* (29) 1987, p. 177.

4. Selon la célèbre thèse de van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, 346 : « les écrits de Siger de Brabant sont les témoins, à partir de 1270, d'une évolution intellectuelle provoquée par les antinomies qu'il aperçoit entre sa philosophie et ses croyances ; ils trahissent un effort de rapprochement vis-à-vis de l'orthodoxie et du thomisme, non seulement par un recours aveugle à la foi, mais par la critique philosophique de certaines conclusions hétérodoxes ».

5. Cf. Bazán, *Introduction*, dans Sigerus de Brabantia, *Quaestiones In tertium De anima*, 7*sq.

6. À la fin de la première section, Siger reporte la discussion dans la troisième section, plus en mesure d'accueillir une telle argumentation : « secundum problema, scilicet utrum intellectivum differat a vegetativo et sensitivo, dimittitur hic usque ad tertium, scilicet de intellectu per comparationem ad corpus » (Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 3, l. 69-71).

de l'âme ainsi que leur enracinement dans la même substance (*radicantur in eadem substantia animae*). L'explication est construite sur le principe aristotélicien selon lequel seul l'intellect provient *ab extrinseco*, de la cause première, et s'unit à la faculté végétative et sensitive *et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositam*[7]. Après avoir démontré que l'intellect provient de la cause première, Siger demande si cela se produit d'une manière immédiate. Le thème suppose évidemment des sujets périlleux parce que si l'on accepte la création immédiate de l'intellect on admet aussi l'éternité de l'espèce et du monde. L'enjeu doctrinal est majeur et la solution est fondamentale pour l'argumentation ultérieure.

Les thèses en faveur de l'éternité de l'intellect sont présentées comme suit : tout ce qui est fait à partir d'un agent nouveau, *ab agente transmutato*, n'est pas éternel ; l'intellect est fait à partir d'un agent *non transmutato*, donc il n'est pas *de novo*[8]. La deuxième preuve reprend l'idée que tout ce qui est éternel dans le futur est éternel dans le passé ; or l'intellect est éternel dans le futur parce qu'il est séparé du végétatif et du sensitif comme le perpetuel du corruptible ; l'intellect est donc éternel dans le passé et non *factus a novo*[9]. Le troisième argument renvoie explicitement à Aristote : tout ce qui n'est pas généré est éternel, comme le monde, et l'intellect est créé de cette manière[10].

Pour la preuve contraire, Siger cite Augustin, la seule fois dans son œuvre. L'expression qu'il évoque (*anima creando infunditur et infundendo creatur*)[11] provient du *De spiritu et anima*. Thomas d'Aquin considère cet adage comme augustinien seulement dans son commentaire aux *Sentences*, par la suite il le cite sans l'attribuer à une autorité[12]. Siger le reprend et en retient l'essentiel :

7. Ibid., 3, l. 48. Cf. Aristote, *De generatione animalium*, II, 3, 736 b.
8. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima,* p. 4, l. 6-9.
9. *Ibid*., p. 4, l. 19-23.
10. *Ibid*., p. 5, l. 24-27 : « Praeterea, primo Caeli et mundi, habetur quod omne non generatum est aeternum. Per hoc enim probat ipse <Aristoteles> mundum esse aeternum. Sed intellectus non est generatus, cum sit ab extrinseco. Ergo est aeternus et non de novo factus ».
11. *Ibid*., p. 5, l. 29-31.
12. (Ps.)Augustinus, *De spiritu et anima*, c. XLVIII, PL 40, coll. 814-815 : « formato in utero matris corpore, Dei judicio creari et infundi eam [animam] diximus, ut vivat homo intus in utero, et sic procedat nativitate in mundum » ou encore « Dei vero judicio coagulari in vulva, et compingi atque formari ; ac formato iam corpore, animam creari et infundi : ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia ». Thomas de Aquino, *In II Sent*., d. 3, q. 1, a. 4 : « tamen anima non recipit esse a Deo nisi in corpore : quia secundum Augustinum, et infudendo creatur et creando infunditur ». Voir aussi Id., *In III Sent*., d. 2, q. 2, a. 3 ; *De veritate* 2, q. 28, a. 7 ; *Quodl.* IX, q. 2, a. 1. La formule se retrouve aussi chez Bonaventura, *In II Sent*., d. 18, a. 2, q. 3 : « sed formatis corporibus a Deo creatur, et creando infunditur, et infundendo creatur ». R.-A. Gauthier avait signalé dans une note érudite la présence de cette formule chez Siger de Brabant sans s'interroger cependant sur le rôle de cet hapax dans l'ensemble de l'argumentation ; le fait

l'âme n'est pas créée de toute éternité, mais au moment même où elle est infusée dans le corps par Dieu.

Par les arguments qu'il présente, Siger veut mettre en scène deux opinions contradictoires : celle philosophique, aristotélicienne, qui soutient l'éternité de l'âme et celle théologique, (ps.)augustinienne, qui suppose le contraire. Lorsqu'il détermine sa propre réponse, Siger évoque un Aristote qui pourrait être son allié dans l'argumentation, même si celui-ci ne s'est jamais prononcé sur la création immédiate ou médiate de l'intellect[13]. Cependant, le maître brabançon superpose la thèse aristotélicienne de la création du monde à celle de la création de l'intellect et la renforce par une remarque puisée dans Averroès :

> Si quaeretur ab Aristotele utrum intellectus sit factum novum vel sit factum aeternum, ipse iudicaret intellectum esse factum aeternum sicut mundum. Et intellectus, quod intellectus est motor humanae speciei, est unum factum aeternum, non multiplicatum multiplicatione individuali[14].

On devine le chemin de la démonstration : Siger veut soutenir l'éternité de l'intellect parce qu'il veut démontrer que celui-ci, en tant que moteur de l'espèce humaine, est unique. À la recherche de la solution, Siger confronte deux autorités : la première, virtuelle, est philosophique, inventée par lui-même, un hybride d'Aristote et d'Averroès qui ne contredit ni la doctrine de l'un ni celle de l'autre ; la seconde, théologique, est empruntée à la tradition chrétienne sous le nom d'Augustin. Il considère cette position d'Aristote qu'il vient d'élaborer, comme probable mais non nécessaire. Un raisonnement classique l'empêche de se montrer plus tranchant : si la cause première crée *de novo*, sa volonté est nouvelle parce qu'elle coïncide avec son action ; or cela contredit l'hypothèse de l'éternité du monde ; il est donc impossible de concevoir une action que la cause première n'aurait pas voulue de toute éternité. Siger questionne alors le bien-fondé de la théorie :

qu'elle a été empruntée très probablement à Thomas ne diminue en rien son importance dans l'économie du traité, bien au contraire. Cf. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant. (I.)*, p. 214sq. Voir aussi Pattin, *Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant*, p. 176.

13. Cf. G. da Palma, *L'eternità dell'intelletto in Aristotele secondo Sigieri di Brabante*, *Collectanea Franciscana* 25 (1955), p. 398 et 411.

14. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 6, l. 50-52.

> Estne hoc necessarium ? Dicendum quod, licet hoc sit probabile, non tamen hoc est necessarium. Quod sic patet. Volitum[15] enim procedit a volente secundum formam voluntatis : sic enim videmus in agentibus per artificium. Quare similiter erit in Agente primo. Si ergo Primum voluit intellectum fieri de novo, cum factus est, factus est de novo, quoniam aliter non fieret volitum <secundum> formam voluntatis suae. Et si voluit ab aeterno intellectum fieri aeternum, intellectus factus est aeternus, quia aliter volitum suum non fieret secundum formam voluntatis suae[16].

L'emploi de l'argument est significatif parce qu'il provient probablement de Thomas ou d'une autre autorité théologique[17], mais pour Siger l'impossibilité d'investiguer (*investigabit*) la volonté divine ne coïncide pas avec l'impossibilité de connaître la nature de l'intellect humain car l'enjeu philosophique du problème consiste dans l'analyse même de l'essence de l'intellect[18]. Par sa réponse, le maître brabançon ne postule ni deux vérités, aristotélicienne et (ps.)augustinien, ni une hiérarchie axiologique entre les deux autorités. *Probabilior* doit être compris dans le sens primaire du terme, dérivé du *probare*[19]. Siger ne veut pas suggèrer qu'il adopte la même

15. Le texte inclut la correction que R.-A. Gauthier apporte à l'édition de B.C. Bazán ; celui-ci avait lu *causatum* au lieu de *volitum*. Cf. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant. (I)*, 207. Cf. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super* '*Librum de causis*', p. 66, l. 107-109 : « nam cum volitum procedat a volente (*éd.* : voluntate) secundum formam voluntatis, cum voluerit primum ab aeterno quod intelligentia esse inciperet, oportet ab hac voluntate aeterna non aeternam produci intelligentiam ».
16. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 6sq., l. 64-72.
17. Thomas de Aquino, *Summa theologica*, *Prima Pars*, q. 46, art. II ; *In II Sent.*, dist. I, q. 1, a. 5 ; *Quodl.* , q. 14, a. 2 ; *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 : « respondeo dicendum quod creatio rerum dependet ex voluntate Creatoris, qui tunc et non prius creare voluit ; quae quia nobis nota non est, intium creationis rerum ratione investigare non possemus, sed fide tenemus, prout nobis traditum est per eos quibus divinam voluntatem revelatam credimus. » Cf. Gauthier : *Notes sur Siger de Brabant. (I)*, 212.
18. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, 7, l. 72-75 : « Sed quis erit qui eam investigabit ? ». Cf. Boèce de Dacie, *De aeternitate mundi*, dans *Boethi Daci Topica-opuscula : De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis*, t. VI/II, J. Pinborg, H. Roos, S.S. Jensen (eds), Copenhague, F. Bagge, 1976, p. 355, l. 554-558 : « ergo per nullam rationem humanam potest ostendi motus primus et mundus esse novus ; nec etiam potest ostendi quod sit aeternus, quia qui hoc demonstraret, deberet demonstrare formam voluntatis divinae, et quis eam investigabit ? ». Cf. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 7, l. 76-78 : « Et si tu quaeras : si voluit intellectum fieri aeternum, quare magis voluit sic quam quod factus esse de novo, dico quod sic voluit, quia voluit ».
19. Dans son commentaire aux *Sentences* (*In II Sent.*, d. 2, q. 3, a. 3, co.), Thomas oppose Augustin à Pierre Lombard et juge que la position de celui-ci est *valde probabilior*. Toujours dans le commentaire aux *Sentences* (*In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, co), Thomas présente les opinions des philosophes antiques sur l'éternité du monde et notamment celles d'Empédocle, d'Anaxagore, de Platon et d'Aristote ; il conclut ainsi son exposé : « et ista est opinio Aristotelis, et omnium philosophorum sequentium ipsum ; et haec

position que l'une ou l'autre des autorités qu'il cite, mais qu'il reconnaît le bien-fondé d'une démonstration parce que *probabilior* renvoie ici à la qualité de l'argument évoqué. Il est plus probable, selon ce que la raison peut en déduire, que l'intellect humain soit fait immédiatement par la cause première et de toute l'éternité parce que la raison peut démontrer l'éternité de l'intellect, mais non le contraire :

> dico autem quod, licet non sit necessaria positio Aristotelis, sicut ostensum est, ipsa tamen <est> probabilior quam positio Augustini, quia non possumus inquirere novitatem vel aeternitatem facti a voluntate Primi, scilicet quod non possumus cogitare formam voluntatis suae[20].

Cette méthode démonstrative ne se réduit pas à un simple exercice philosophique ou logique parce que ses conséquences sont majeures : elles délimitent aussi bien le domaine et l'objet de la théologie que celui de la

opinio inter praedictas probabalior est : tamen sunt falsae et haereticae ». Cf. Th. Deman, *Probabilis*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 23 (1933), p. 260-290. Voir aussi L. Bianchi, *L'evoluzione dell'eternalismo di Sigieri di Brabante e la condanna del 1270*, dans Ch. Wenin (éd.)„ *L'Homme et son univers au Moyen Âge : actes du septième congrès international de philosophie médiévale, 30 août-4 septembre 1982*, Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1986, p. 905. Albert le Grand et Thomas parlent de *probabiliores Philosophi* avec le même sens que Siger, il s'agit des philosophes qui soutiennent leur démonstration par des preuves plus solides que d'autres. Le type d'investigation que Siger propose dans son texte est nécessaire parce qu'il permet de mener une enquête rationnelle sur la nature de l'intellect en dehors du domaine de la théologie ; c'est une démarche identique à celle d'Albert dans *De intellectu et intelligibili* qui commence ses réflexions philosophiques sur la nature de l'intellect, poussé par des positions philosophiques *probabiliores*. Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, lib. I, tract. I, cap. I, 478 : « cum autem secundum plurimos probabiliores Philosophos, intellectus faciat intelligibile in forma intelligibilitatis, oportet nos prius loqui de natura intellectus secundum quod est intellectus, et deinde de intelligibili secundum quod est de intellectu, et deinde de unitate et diversitate intellectus ad intelligibilia ». Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, *Prima Pars*, q. 46, art. II : « sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi : et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt ». Voir également les textes cités dans A. Thierry, *A propos de certains commentaires médiévaux du 'De anima' d'Aristote. Résultats de quelques recherches*, dans *Bulletin de Philosophie Médiévale* 8-9 (1966/67), p. 71sq : (Vat. lat. 2170, f. 102vb) « Verumtamen quia nihil prohibet quedam falsa et <esse> probabiliora quibusdam veris, ut dicit VIII° Topicorum, posuit hoc falsum scilicet quod intellectus unus probabile videri Aristoteli et aliis errantibus, quia hoc forte oportuit ponere secundum principia que posuit ut ei videbatur quia ponit mundum esse eternum et deinde nihil de novo <posse produci> et posuit non esse infinitum nec in continuis nec in discretis et in essentialiter et per se ordinatis. (...) Ideo Alberti modus videtur mihi probabilior sed difficultas est ad sustinendum quia dicit quod est forma corporis et separata et quia ipsa est ultima inter immateriales formas, ideo habet aliquas potentias materiales non sensitivas … ».

20. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 7, l. 81-85.

philosophie et forgent les instruments propres à celle-ci. En outre, Siger privilégie plus la méthode que la vérité qu'elle peut faire surgir : en fin de compte, l'on peut choisir entre la solution d'Aristote-virtuel et celle de (Ps.)Augustin[21]. Le maître brabançon rend attentif son auditoire à la manière dont il faut savoir poser les questions de sorte qu'elles apportent une connaissance philosophique de l'objet interrogé ; il convient ainsi d'aborder le problème de l'intellect humain à partir de sa propre nature et non à partir de sa cause :

> Ideo oportet quod inquiramus novitatem vel aeternitatem huius facti a natura sua propria, ut videamus utrum illud quod generatur, per naturam propriam cogit quod sit factum de novo[22].

L'intellect, continue Siger, *non habet <per> naturam propriam quod habet esse factum de novo*[23] ; ce sont les attributs mêmes de la nature de l'intellect qui rendent la position de l'Aristote-virtuel plus probable que celle de (Ps.)Augustin. Il est important de remarquer le fait que, selon Siger, les facultés (*virtutes*) qui définissent l'intellect exigent qu'il existe de toute éternité (*natura propria exigit quod sit factum aeternum*) :

> Omne enim habens virtutem per quam potest esse in toto futuro, habuit virtutem per quam potuit esse in toto praeterito. Sed hoc factum, scilicet intellectus, virtutem habet per quam potest esse in toto futuro. Ergo habet virtutem per quam potuit esse in toto praeterito. Et sic intellectus, *quantum est de natura propria*, est factum aeternum et non de novo. *Propter hoc* positio Aristotelis probabilior est quam positio Augustini[24].

Mais comment peut-on comprendre cette démonstration par rapport à la structure générale du traité ? Pourquoi est-elle présentée ici, au début, et non pas ailleurs ? Il nous semble que Siger par cette manière d'interrogation soulève un problème de méthode et qu'il dessine le chemin de sa future recherche. Il montrera ailleurs, à plusieurs reprises, que l'intellect humain détient tous les attributs propres à une substance éternelle, ce qui mène à le considérer comme effet immédiat de Dieu[25]. La stratégie argumentative de

21. *Ibid.*, p. 8, l. 97-99 : « Si igitur credatur Aristoteli, planum est quod non est credendum Augustino. Si vero credatur Augustino, erit aequaliter ».

22. *Ibid.*, p. 7, l. 85-87.

23. *Ibid.*, l. 88-90.

24. *Ibid.*, l. 90-96.

25. *Ibid.*, p. 10, l. 3-5 : « Quamvis autem prius suppositum sit quod intellectus immediate educatur a Primo, tamen hoc potest habere dubitationem. Ideo quaeratur utrum intellectus sit generabilis ». Voir aussi *In tertium De anima*, p. 17, l. 19-22 : « dico quod intellectus non perpetuatur per hoc quod continue recipiat aliquid de novo a Primo, sed quia secundum illud quod est <ab> alio, recipit ab origine sua a Primo per quod postea in aevum perpetuatur ».

Siger est remarquable : il postule que l'on ne peut pas interroger la nature de l'intellect à partir de sa provenance divine puisqu'on ne peut pas connaître la volonté de Dieu. Cependant si l'on interroge la nature *même* de l'intellect, on peut constater que la position qui soutient la provenance immédiate de la cause première est plus probable parce que l'intellect a, par sa nature, tous les attributs propres à une substance éternelle. Malgré les formulations maladroites et les phrases parfois confuses, l'intention de Siger est limpide : il ne veut pas s'opposer ouvertement à la thèse de la création de l'intellect, et considère que, par une analyse philosophique, on peut démontrer son éternité. La méthode qu'il choisit dans *In tertium De anima* est particulièrement importante parce qu'elle dévoile le souci de Siger de distinguer les domaines de la philosophie et de la théologie, préoccupation qu'il gardera jusqu'à son dernier ouvrage, le commentaire au *Liber de causis*. Son premier texte précède de sept ans le décret de la Faculté des arts du 1er avril 1272 et pose déjà les problèmes qui tourmentent l'enseignement philosophique parisien de la fin du XIIIe siècle[26]. On peut ainsi affirmer que la méthode de travail proposée par Siger dans le *In tertium De anima* témoigne de l'essai de maintenir une certaine autonomie de l'enseignement philosophique bien avant les polémiques des années 1270.

La thèse que l'intellect humain est par sa nature éternel a des conséquences que les questions 16 et 17[27] débattent ensemble : la première postule que les intelligences ont une connaissance réflexive parce qu'étant intelligibles en acte le connaisseur et l'objet de la connaissance sont identiques (*idem est sciens et scitum*) ; la seconde postule que les intelligences se connaissent les unes les autres non par la relation causale qui s'établit entr'elles (une intelligence engendre une autre intelligence), mais par leur propre substance[28]. Le raisonnement qui mène à cette conclusion touche aussi le mode de connaissance propre à l'homme. Une intelligence accomplit tout acte de connaissance par sa substance, mais l'intellect humain (*noster intellectus*) l'accomplit *ex phantasmatibus*. La raison en est la suivante : l'intellect possible, éternel et séparé quant à sa substance, est en relation avec le corps par l'entremise des phantasmes et donc corruptible quant à son opération[29]. Seulement l'intelligence supérieure en intellige autre chose

26. L'hypothèse de F.-X. Putallaz et R. Imbach selon laquelle l'enseignement de Siger de Brabant serait en parfait accord avec le décret de la Faculté de arts et qu'il aurait pu participer à sa rédaction, trouve un appui significatif dans la méthode d'intérrogation philosophique du *In tertium De anima*. Cf. Imbach, Putallaz, *Profession : philosophe*, p. 131-134.

27. Voir aussi F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au Moyen-Âge : Siger de Brabant*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 59 (1992), p. 111 sq.

28. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 62-64.

29. *Ibid.*, p. 59, l. 67-72. Cf. Averroès, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*,

secundum habitudinem suae substantiae ad aliud, parce qu'elle n'a pas besoin de phantasmes pour intelliger. L'argument sur lequel est construite cette position soutient également que toutes les intelligences se rapportent de la même manière (*ex æquo*) et immédiatement à la cause première en tant qu'elle est leur cause commune. Elles ont donc la même substance en tant qu'effets de la même cause, mais à divers degrés de perfection ; ainsi, l'intellect humain, considéré en tant que substance séparée[30], se rapporte immédiatement à la cause première.

La thèse est forte parce qu'elle présuppose que l'intellect qui s'unit à l'homme peut saisir le Premier Principe sans aucun des intermédiaires de la hiérarchie ontologique et cosmologique (les intelligences supérieures). En outre, elle renforce l'idée que cet intellect qui s'unit à l'homme est éternel étant donné qu'il a le même statut essentiel que les autres substances séparées. L'enjeu de la démonstration du début du traité apparaît maintenant d'une manière plus évidente : si l'intellect humain est éternel par sa nature (ce que l'on peut prouver par les moyens propres de la raison), il est alors semblable aux autres substances séparées et peut être conçu comme l'effet immédiat de la cause première. L'intellect humain et les intelligences supérieures ont la même connaissance, immédiate, de la cause première en tant qu'elle est leur cause commune :

> Unde, cum intelligentia nihil intelligat nisi per habitudinem suae substantiae ad aliud, dico quod una intelligentia aliam non intelligit sub habitudine causae, immo omnes ex æquo respiciunt Primam Causam sicut causam earum. Similiter *noster intellectus* immediate respicit Primam Causam tamquam suam causam et non per intelligentias medias[31].

Les intelligences se connaissent par leur substance qui est la même pour toutes. La preuve en est qu'elles se rapportent *ex æquo* à leur cause. Ainsi, l'intellect humain n'est pas censé connaître d'abord les substances supérieures en tant

F.S. Crawford (éd.), Cambridge (Ma.), The Mediaeval Academy of America, 1953, lib. III, comm. 19, p. 440sq., l. 10-27.

30. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 44, l. 29-31 : « sicut enim anima rationalis, prout nobis copulatur, duplicem habet partem, scilicet intellectum agentem et possibilem, sic et ipsa separata vel considerata prout est *substantia separata*, in se habet intellectum possibilem et agentem ». *Ibid*., p. 45, l. 45sqq. : « si anima rationalis est *substantia separata*, habens in se aliquid per quod ipsa potest intelligere active, videtur quod se ipsam potest intelligere » ; *Ibid*., p. 59, l. 49-58 : « item, intelligentia, quae est *substantia separata*, de natura sua habet virtutem per quam posset agere intellecta, et virtutem per quam posset illa recipere, si uniretur corpori. Cum ergo anima nosta sit *substantia separata* sicut intelligentia, quare non haberet virtutem agentem intellectam ? » (nous soulignons).

31. *Ibid*., p. 64, l. 92-97. Nous soulignons.

que causes et intermédiaires dans la hiérarchie cosmologique et ontologique, pour remonter ensuite à la cause première ; l'accès de l'intellect humain à Dieu est direct parce qu'il s'y rapporte de la même manière que toutes les autres intelligences[32].

Dans ce passage Siger emploie une expression (*noster intellectus*) qui nécessite une analyse particulière, et en premier lieu il faut reprendre l'argumentation de la question 17. Pour discuter si *una intelligentia aliam intelligat*, Siger cite quatre fois Aristote dont trois fois avec le même adage : dans les substances séparées, il y a une identité entre celui qui connaît et l'objet de sa connaissance[33]. Il introduit ensuite une importante distinction entre *intelligere secundum habitudinem substantiae* et *intelligere secundum habitudinem causae*.

Une intelligence en saisit une autre seulement *secundum habitudinem suae substantiae ad aliud*, selon une disposition propre à sa substance qui est de se rapporter à une autre intelligence en tant qu'objet de sa connaissance, définition qui se réfère aussi à la cause première[34]. Par conséquent, les intelligences et l'intellect humain, en tant que substances séparées, se rapportent de cette manière, immédiatement, à la cause première.

La formule *intelligere secundum habitudinem causae*[35] fait référence à la hiérarchie cosmologique et ontologique néoplatonicienne. Entre les substances séparées, il y a différents degrés de perfection parce que l'une engendre l'autre et toutes sont engendrées par la cause première selon un rapport de causalité bien déterminé. Elles s'intelligent, d'une manière

32. Un maître ès arts parisien anonyme de la fin du XIII[e] siècle semble connaître et adopter la même argumentation dans son commentaire sur la *Métaphysique* ; cf. G. Fioravanti, *Il ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig, Egidio Romano, Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia*, dans *Medioevo* 10 (1984) p. 1-40 ; Id., *Desiderio di sapere e vita filosofica nelle 'Questioni sulla Metafisica' del ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig*, dans B. Mojsisch, O. Pluta (eds), *Historia philosophiae medii aevi.Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festchrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 1991, p. 280sq. La commission de censure de 1277 interdit la proposition : « Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognoscendum essentiam prime cause. Hoc male sonat et est error, si intelligatur de cognitione immediata ». Cf. D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999. Voir aussi R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain/Paris, Publications universitaires/Vander-Oyez, 1977, p. 27-29. Il faut remarquer le fait que la commission emploie la formule *noster intellectus* qui se retrouve dans *In tertium De anima* dans un contexte où Siger discute le problème même qui est condamné.

33. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 61-63, l. 17-19, l. 39-41 et l. 79-80. Cf. Aristote, *De anima*, III, 4, 430 a 2-4.

34. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 63, l. 79-81 : « hoc sentit Aristoteles […] in undecimo *Metaphysicae*, ubi dicit : Prima Causa aliud a se non intelligit ». Cf. Aristote, *Metaphysica*, XII, 9, 1074 b 33-34.

35. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 63, l. 87.

réciproque ou réflexive, selon leur substance, et se saisissent les unes les autres en tant que causes et causées. Siger souligne ainsi un problème important : la connaissance mutuelle des intelligences séparées est accomplie grâce à leur substance et non au rapport de causalité qui existe entre les unes et les autres. Ce genre d'intellection n'exclut pourtant pas le rapport de causalité, étant donné qu'une substance séparée intellige tout ce qui lui est inférieur dans la mesure où elle en est la cause et tout ce qui lui est supérieur dans la mesure où elle en est l'effet ; mais une substance séparée ne connaît pas une autre *parce qu*'elle en est la cause ou l'effet. L'intelligence *intelligit per se* ce qui lui est inférieur ou supérieur ; elle n'a pas besoin de son effet ou de sa cause pour se connaître en tant que cause ou effet d'une autre intelligence. L'expression *intelligere secundum habitudinem causae* renvoie à une connaissance conditionnée par la relation causale qui s'établit entre les termes : un effet connaît sa cause *parce qu*'il en provient. La source d'inspiration de Siger est le *Liber de causis*[36] ; il y ajoute la thèse d'Averroès selon laquelle l'intellect humain est une substance séparée. Siger en conclut : notre intellect *(noster intellectus)* saisit immédiatement la cause première *secundum habitudinem suae substantiae.*

Lorsque Siger parle de *noster intellectus*, il vise en même temps l'intellect agent et l'intellect possible. Il le dit explicitement, à la première personne :

> Ideo credo et dico quod intellectus, etiam secundum quod noster est, particulare particulariter non intelligit, nec primo nec ex consequenti. Intellectus enim noster non est <talis> ut intelligat per organum, sed separatus est secundum utraque partem suae virtutis, et secundum possibilem et secundum agentem[37].

Il considère que l'intellect possible est éternel et séparé sous l'aspect de sa substance, qu'il intellige éternellement *per conversionem ad agentem* bien qu'il soit corruptible *per conversionem ad phantasmata*[38] ; de là provient la

36. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 63, l. 88sqq. : « Unde in libro *De causis* scribitur quod intelligentia causa est eorum quae est sub se <et> intelligit ». Cf. *Liber de causis* ; édition établie à l'aide de 90 manuscrits. Introduction et notes par Adriaan Pattin. Leuven, Uitgave van 'Tijdschrift voor Filosofie' 1966, VII (VIII), prop. 74 : « Ergo ipsa discernit quod est supra eam et quod est sub ea, et scit quod illud quod est supra se est causa ei et quod est sub ea est causatum ab ea ; et cognoscit causam suam et causatum suum per modum qui est causa eius, scilicet per modum suae substantiae ».

37. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p.

38. *Ibid*., p. 59, l. 67-71 : « Unde possibilis per conversionem ad agentem intelligit semper et est aeternus et separatus quantum ad hanc operationem sicut quantum ad suam substantiam ; sed ipse possibilis per conversionem ad phantasmata, licet quantum ad substantiam suam sit aeternus et separatus, tamen quantum ad operationem corruptibilis est et coniunctus ». Cf. Averroès : *In De anima*, lib. III, comm. 20, 449sq.

conception que l'intellect possible n'est pas uni substantiellement avec le corps[39].

Lorsque l'individu pense, l'intellect agent actualise les formes intelligibles de l'intellect possible ; lors de cette actualisation, celui-ci n'est plus une simple puissance réceptive des formes et connaît l'intellect agent : il intellige celui qui l'actualise et, sous cet aspect, il est en acte. L'union de deux intellects s'accomplit lorsque Socrate pense, mais la difficulté réside dans la question suivante : l'intellect possible intellige-t-il toujours l'intellect agent ou est-il conditionné par la pensée de cet individu ? On pourrait supposer que si Socrate cesse de penser il n'y a plus de relation entre les intellects. Siger postule avec Averroès[40] que les deux intellects sont séparés, éternels et uniques et que s'il y a un seul intellect possible pour tous les hommes, alors il y a toujours au moins un individu qui pense et qui peut actualiser l'union de deux intellects ; par conséquent, l'intellect possible intellige éternellement l'intellect agent[41].

Lorsqu'un individu pense, on peut distinguer deux types de relation entre les intellects (agent et possible, pour Siger deux facultés d'une même substance) et l'homme ; comme il y a toujours un individu qui pense, ces rapports sont éternels et concernent d'une manière ou d'une autre tous les individus. Le premier type de rapport s'établit lorsque l'individu pense : les intellects sont unis à cet individu qui pense, qui les actualise et les rend actifs l'un pour l'autre, l'un par rapport à l'autre. Le deuxieme rapport concerne l'individu qui ne pense pas ou qui ne pense pas au même moment que l'autre : alors, les intellects sont unis dans Socrate, qui pense, et non dans Critias, qui ne pense pas. En ce qui concerne Socrate, on retrouve le premier type de relation et en ce qui concerne Critias, les intellects sont passifs par rapport à lui, mais actifs l'un par rapport à l'autre parce que Socrate pense. L'intellect possible intellige l'intellect agent parce que celui-ci actualise des intelligibles contenus par celui-là. Cette situation, éternellement valable, est due au fait qu'il y a toujours un Socrate qui pense lorsque Critias ne pense pas et qui actualise de cette manière les intellects, l'un par rapport à l'autre. Par conséquent, à chaque fois que l'intellect possible intellige l'intellect agent,

39. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, 59sq. et 45sq.

40. Cf. Averroes, *In De anima*, III, comm. 18 et 19.

41. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, 45, l. 42-44 : « unde intellectus possibilis per conversionem eius ad agentem neque aliquando intelligit, aliquando non intelligit, sed semper ». Cf. Averroes, *In De anima*, comm. 20, 448, l. 136-144 : « intellectus enim qui dicitur materialis, secundum quod diximus, non accidit ei ut quandoque intelligat et quandoque non nisi in respectu formarum ymaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei ; v.g. quod non accidit ei ut quandoque intelligat intellectum equi et quandoque non nisi in respectu Socratis et Platonis ; simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficit omnino, quod est impossibile ».

ils ne sont pas liés activement à Critias. Mais lorsque Critias pense, l'intellect possible est « continué » (*continuatur*) en lui par l'entremise des phantasmes qu'il produit ; à ce moment, l'individu pensant connaît l'intellect agent par l'entremise de l'intellect possible, les deux étant à ce moment actualisés en lui par sa volonté de penser[42]. Autrement dit, l'intellect agent est conjoint (*copulatur*) à l'individu seulement en présence des *intentiones imaginatas*[43]. L'intellect possible et l'intellect agent ne s'unissent pas à l'individu pensant en l'absence des phantasmes, contrairement au sens qui n'a pas besoin d'une sensation préliminaire pour être actif par rapport au corps : chaque sens a un organe par lequel il y est toujours lié et actualisé ; mais l'intellect ne dispose pas d'un organe qui l'unirait au corps toujours en acte[44]. Si l'intellection était comme la sensation, chaque fois que l'intellect possible connaitrait l'intellect agent, l'individu penserait. Autrement dit, chaque fois qu'un individu quelconque penserait, Socrate penserait aussi et il penserait continuellement ; en outre, tous les hommes penseraient au même moment et continuellement en raison du fait qu'il y a toujours au moins un individu qui pense, et tous les hommes penseraient la même chose au même moment. Ce qui est manifestement absurde ; la pensée individuelle est sauvée, pour ainsi dire, par les images et surtout par le corps qui produit les images. Le corps de chaque individu est, finalement, ce qui garantit la pensée personnelle.

Si l'on accepte cette relation entre l'intellect agent, l'intellect possible et l'individu, il reste à expliquer pourquoi l'homme ne connaît pas d'emblée et constamment les substances séparées et Dieu. À chaque fois que l'individu

42. Cf. Averroes, *In De anima*, comm. 36, 484, l. 128-141 et comm. 5, 411, l. 703-706 : « et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agenti ». Cf. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, 45, l. 50sqq. : « intellectus possibilis non continuatur nobis nisi per intentiones imaginatas quas recipit, actu tamen intellectas vel abstractas, sicut nec intellectus agens copulatur nobis nisi per intentiones imaginatas quas facit.[…] Unde, quia hoc experimur in nobis fieri, non solum intellectus possibilis intelligit vel cognoscit intellectum agentem, immo etiam nos propter huiusmodi operationes, quas experimur in nobis, intelligimus et cognoscimus nostrum intellectum agentem ».

43. Sur ce sujet voir aussi A. de Libera, *Existe-t-il une noétique 'averroïste' ? Note sur la réception latine d'Averroès au XIII^e^ siècle*, dans F. Niewöhner, L. Sturlese (eds), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlag, 1994, p. 53-64. R.C. Taylor, *Intelligibles in Act in Averroes*, dans J.-B. Brenet (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 111-140 ; A.L. Ivry, *Conjunction in and of Maimonides and Averroes*, dans *Ibid*., p. 231-248 ; M. Geoffroy, *Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la 'jonction' (I)*, dans *Ibid*., p. 77-110. Pour le sens et l'usage des mots *coniunctio* et *continuatio* voir l'article de Ch. Burnett, *Coniunctio – Continuatio*, dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero (eds), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, FIDEM, 2011, p. 185-198.

44. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, 57, l. 11-15.

pense, il ne connaît pas la cause première, bien que pendant l'acte de penser les deux intellects lui soient conjoints. Pour comprendre ce problème, il faut rappeller que l'intellect possible est éternel et unique pour l'espèce humaine et contient en puissance toutes les formes intelligibles ; il est toujours en acte par rapport à l'espèce humaine parce qu'il y a toujours un individu qui pense ; par conséquent, il intellige l'intellect agent par sa substance et éternellement. De ce point de vue, l'intellect possible est séparé et perpétuel quant à son acte et à sa substance. L'intellect agent est par sa substance éternellement et substantiellement en acte ; il connaît continuellement la cause première. Il s'ensuit que, par leur substance, tant l'intellect agent que l'intellect possible saisissent immédiatement la cause première. Lorsqu'une chose est rendu intelligible pour l'individu par le biais de ses phantasmes, l'individu ne la connaît pas par la substance de l'intellect agent, mais uniquement par cette continuation qui s'accomplit grâce aux images rendues intelligibles par la faculté cogitative ; l'union avec l'intellect agent se fait uniquement pour l'image intelligible et non pour tous les intelligibles concevables[45]. L'individu, considéré sous l'aspect de l'union (*copulatio*) de l'intellect possible avec son corps, ne connaît pas les substances séparées et Dieu parce que, pour lui, un objet est rendue intelligible lors de la réunion des phantasmes intelligibles et de l'opération de l'intellect agent sur l'intellect possible.

Cette brève analyse du *In tertium De anima* nous permet de dégager une première série de conclusions. Siger de Brabant insiste dans ce texte sur le fait que la nature même de l'intellect exige (*exigit*) qu'il soit éternel ; on peut accepter ou non cette thèse, croire avec (Ps.)Augustin qu'il n'est pas de toute éternité : en réalité l'intellect est perpétuel et l'étude de sa nature en fournit la preuve. Pour le maître brabançon, cela est une vérité qui ne peut pas être contredite parce qu'elle ne découle pas de la validité de l'argumentation : *natura propria exigit quod sit factum aeternum*. Or une fois cette vérité soulignée, Siger s'attarde sur plusieurs aspects qu'elle implique et démontre que par sa nature éternelle, l'intellect est une substance séparée et le moteur de l'espèce humaine. Il faut noter que pour Siger, dans le *In tertium De anima*, l'intellect agent et l'intellect possible ne sont pas deux substances, mais deux facultés (*virtutes*) d'une même substance[46].

45. *Ibid*., p. 63, l. 81sqq. : « Unde in intellectu est multitudo intelligibilis et intelligentis, quando intelligibile intelligitur per rationem aliam intelligendi quam per rationem intelligendi suam substantiam, quia quidquid habet aliam rationem intelligendi a substantia sua vel essentia, intelligit ex phantasmatibus. Unde dico quod intelligentia solum intelligit aliud secundum habitudinem suae substantiae ad aliud, scilicet in hoc quod ipsa se habet in ratione causae ad aliud vel in ratione causati ».

46. *Ibid*., p. 58, l. 42sq. : « adhuc de intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae, sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae ».

Ces considérations lui permettent de souligner le rapport qui existe entre l'intellect humain (*noster intellectus*) et la cause première, un rapport qui est, comme le dit le *Liber de causis*, propre à toute substance séparée. Selon le *Liber de causis*, les intelligences connaissent immédiatement la cause première ; selon Averroès[47], lorque l'individu pensant connaît l'intellect agent, il connaît les formes substantielles. Siger superpose les deux théories et en déduit que l'intellect humain, la dernière des intelligences[48], lors de la continuation de l'intellect possible avec l'individu, saisit immédiatement la cause première[49]. En tant que moteur de la pensée de l'individu et uni au corps, l'intellect est étudié par Siger en lecteur d'Averroès ; en tant que substance séparée et moteur de l'espèce humaine, l'intellect est étudié par Siger en lecteur du *Liber de causis*. Siger est ainsi parmi les premiers maîtres ès arts parisiens qui inaugurent un très fécond mouvement de concordance doctrinale et associent la noétique d'Aristote et d'Averroès au système métaphysique du *Liber de causis*.

2. *De anima intellectiva*

Le grand problème que l'on rencontre dans la lecture du *De anima intellectiva* est de déterminer avec précision les opinions propres à Siger et le rôle des expressions comme *nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio Philosophi de ea*[50]. Outre ces formules qui veulent probablement déguiser la paternité de certaines doctrines, l'enjeu philosophique du traité se détache avec clarté : expliquer comment l'âme intellective est unie au corps. On notera en premier lieu un

47. Averroes, *In De anima*, comm. 36, p. 500, l. 607 – 501, l. 639.
48. *Ibid.*, comm. 19, 442, l. 61sqq.
49. Dans les deux traités aujourd'hui perdus, *De intellectu* et *De felicitate*, Siger, selon le témoignage de Nifo, va encore plus loin et postule que si l'homme ne connaît pas les intelligences supérieures et Dieu, les intelligences supérieures ne le connaissent pas non plus et ne peuvent pas se connaître les unes les autres : « Secundo accipit Subgerius, quod nulla intelligentia media potest intelligere mediam nec aliquam infra primam, si non potest intelligere primam. […] Intellectus potentie non potest intelligere Deum, ergo nulla mediarum potest intelligere Deum ; nulla mediarum potest intelligere Deum, ergo nulla potest intelligere se ; nulla potest intelligere se, ergo sunt simpliciter ignorate […] et sic natura egisset ociose ». Augustinus Niphus, *De intellectu*, II, tr. 2, c. 11 et tr. 3, c. 1-2, cité par B. Nardi, *Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante*, Firenze, Sansoni, 1943, p. 22 et 24sq. Cf. C. Steel, *Medieval Philosophy : an Impossible Project ? Thomas Aquinas and the 'Averroistic' Ideal of Happiness*, dans J.A. Aertsen, A. Speer (eds), *Was is Philosophie im Mittelalter ?*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1998, p. 153-174 ; Id., *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*, Bonn, Albertus Magnus Institut/Aschendorff Münster, 2001.
50. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 70 et p. 99, l. 81-84.

changement de vocabulaire : si dans le *In tertium De anima* Siger parle de *noster intellectus*, dans le *De anima intellectiva* il utilise avec insistance *anima intellectiva*.

Siger précise dès le début que, sous certains aspects, l'âme intellective est unie au corps et sous d'autres, elle en est séparée : elle lui est unie *in operando* parce qu'elle ne peut rien intelliger sans le corps et sans les phantasmes[51]. L'âme intellective dépend du corps pour pouvoir accomplir l'action d'intellection ; elle n'en dépend cependant pas comme d'un sujet où s'accomplit l'intellection ou comme d'un support qui subit l'intellection, mais comme d'un objet qui lui permet de penser par les phantasmes, de même que le sens dépend de l'objet sensible qui l'affecte et entraîne la sensation :

> anima tamen intellectiva corpori est unita in operando, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate, in tantum quod sensibilia phantasmata non solum sint necessaria ex principio accipienti intellectum et scientiam rerum, immo etiam iam habens scientiam considerare non potest sine quibusdam formis sensatis, retentis et imaginatis ; […] et cum intellectus dependeat ex corpore quia dependet ex phantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut ex subiecto in quo sit intelligere, sed sicut ex obiecto, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui[52].

L'idée du corps humain en tant qu'objet de l'intellect ne se trouve pas telle quelle chez Averroès : elle est entièrement sigérienne[53]. Le Cordouan parle, comme Aristote, du rôle actif du corps dans la production des images, mais il ne considère pas, au moins explicitement, le corps comme objet, analogue de l'objet de la sensation. Cette thèse s'enracine évidemment dans l'analogie entre le sens et la pensée : le corps conditionne la présence des images de même que l'objet conditionne la présence du sensible dans le sens. Siger insiste beaucoup plus qu'Aristote et Averroès sur le rôle actif du corps dans la production de la pensée afin de mieux souligner les dissemblances entre les corps astraux et les corps humains. L'analogie entre la noétique et la cosmologie n'est pas

51. *Ibid*., p. 80, l. 72-74.

52. *Ibid*., p. 84sq., l. 60-72. Voir aussi Anonyme de Giele, *Quaestiones in Aristotelis libros I et II De anima*, dans M. Giele, F. van Steenberghen, B.C. Bazán, *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'âme d'Aristote*, Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1971, p. 39, 72 et 76.

53. F.-X. Putallaz et R. Imbach ont déjà remarqué la nouveauté de l'expression, mais ils l'ont signalée seulement pour les *Quaestiones super Librum de causis*. Cf. Imbach, Putallaz, *Profession : Philosophe*, p. 155. Sur la reprise de ce thème par des averroïstes tardives voir J.-B. Brenet, *Corps-sujet, corps-objet. Notes sur Averroès et Thomas d'Aquin dans le 'De immortalitate animae' de Pomponazzi*, dans J. BiardBiard, J., T. Gontier, *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Amsterdam, B.R. Grüner, 2009, p. 11-28.

absolument parfaite pour Siger. En effet, s'il y a une distinction fondamentale entre les hommes et les astres, elle est due aux corps : le corps de l'homme est le corps des images, le corps qui produit les images ; les corps des astres ne produisent rien, ils subissent uniquement : en l'occurrence le mouvement produit par les intelligences qui leur sont liées. Le corps de l'individu n'est pas un substrat qui subit l'opération (d'abstraction et d'actualisation) de l'intellect, il produit l'image sensible qui rend possible la pensée.

La différence qualitative des corps (les corps astraux sont éternels, les corps humains sont corruptibles) implique une différence dans l'opération : le corps le plus parfait est le plus passif, le corps le moins parfait est le plus actif. La perfection de la matière est la condition même de l'action ou de la passion de l'intelligence : celle-ci est subie par la matière la plus parfaite (les astres) et 'provoquée' par la matière la moins parfaite (les corps humains). La pensée ne se produirait pas dans un corps parfait parce qu'il serait identique aux corps des astres et il pourrait subir l'union continuelle et perpetuelle avec une intelligence parfaite[54] ; la pensée dépend de l'imperfection même du corps humain. Siger attire l'attention sur cet aspect parce que l'analogie entre cosmologie et noétique doit être comprise selon le rôle des corps dans l'acte de l'intelligence. S'il n'y avait pas cette distinction nette entre corps humains, actifs, et les corps astraux, passifs, le model cosmologique serait identique au modèle noétique ; or cela signifie que le corps humain serait utilisé par l'intellect en tant qu'instrument ou organe d'intellection et que la pensée serait subie par le corps comme le mouvement est subi par les astres. Siger fait déjà usage de cette thèse dans *In tertium de anima* où il dit que l'intellect ne se sert pas du corps comme d'un instrument, comme d'un moyen pour accomplir son acte ; l'intellect communique avec le corps par ce qui en provient activement, c'est-à-dire les images :

54. Antoine de Parme explique dans un magnifique texte que le corps de l'enfant, qui est l'instrument de l'intellect, avant l'âge de cinq ans est trop moux pour subir même une union opérationelle avec l'intellect ; c'est pour cela que les enfants avant cette âge ne pensent pas : *Dubia et remotiones circa intellectum possibilem et agentem*, Vat. lat. 6768, f. 165va : « Sed debet deduci illo modo quo dictum est et tunc apparet qualiter intellectus unitur nobis sic quod per ipsum nos dicimus formaliter intelligere. Quia ergo intellectus unitur nobis, ut ex dictis apparet, per partem ymaginativam et intelligo per ymaginationem omnem virtutem intrinsecam sensitivam non quod statim a principio generationis vigeat in nobis propter malam moliciem instrumenti. Hinc est quod non statim unitur nobis sicut fit de corpore celesti, sed hoc est forte circa quintum annum. Nam circa quintum annum dicit Phylosophus in *De animalibus* quod pueri incipiunt divinare et dicitur intellectus in eis divinare quia intellectus quasi in eis non intelligit cum discursu eo quod in eis non est multus discursus. In discursu autem maxime constat error et falsitas et ideo intellectus in eis non sic intelligit falsa propter quod dicuntur divinare. Hoc ergo est in generali positio Averroys de unitate intellectus possiblis nobiscum ».

> Si vero dicatur quod intellectus est perfectio corporis non secundum substantiam suam, sed secundum suam potestatem, tunc diceretur quod intellectus est in corpore, et exponatur alio modo hoc esse, scilicet quod intellectus est in corpore, scilicet operans in corpore, et hoc potest esse dupliciter, scilicet intelligens vel movens. Tunc dico quod intellectus non est in qualibet parte corporis quantum ad istum actum qui est intelligere. Sed ideo est intelligens in corpore quod est intellectus in aliqua parte, *non utens* tamquam instrumento vel organo ipso, sed propter hoc quod communicat cum operante per illam partem, scilicet cum phantasia. Secundum autem aliam operationem intellectus est in corpore, id est intellectus est movens corpus vel motor in corpore. Sic est intellectus in qualibet parte eo quod movet quamlibet partem per accidens, totum autem movet per se[55].

L'intellect dans son rapport avec le corps, en tant que *operans in corpore*, peut être considéré (1) sous l'aspect de la pensée (*intelligens in corpore*) et (2) sous l'aspect du mouvement (*movens in corpore*). Siger précise sa position (« tunc dico ») : (1) si l'intellect est *intelligens in corpore*, il ne l'est dans une partie quelconque du corps de laquelle il se servirait comme d'un instrument ou comme d'un organe (*utens tanquam instrumento vel organo ipso*), mais il communique avec une partie du corps qui est l'image. Il faut noter surtout que Siger utilise l'expression *communicat cum operante* pour dire que l'intellect s'unit au corps opérateur. Siger souligne ainsi deux aspects fondamentaux : (i) l'intellect est 'dans' le corps en tant que *operans in corpore*, les images étant considérées comme partie du corps ; et (ii) le corps opère à son tour en produisant les images. La pensée est donc la rencontre des deux opérations : celle du corps par les images et celle de l'intellect par l'abstraction. (2) Selon l'autre opération, en tant que moteur du corps, l'intellect est dans le corps dans la mesure où il fait bouger le corps, chacune de ses parties par accident et le tout *per se*. Dans le *De unitate intellectus* Thomas[56] signale la position de certains philosophes qui empruntent une voie différente de celle d'Averroès et considèrent que l'intellect est uni au corps humain comme le moteur au corps céleste :

> sed si tu dicas quod Sortes non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. […] et

55. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, q. 8, p. 25, l. 1-28. Nous soulignons.

56. Pour une lecture détaillée du traité de Thomas voir A. de Libera, *Thomas d'Aquin. Contre Averroès. L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index, Paris, GF-Flammarion, 1994.

> similiter intelligere non erit actus Sortis, sed *intellectus* tantum *utentis* corpore Sortis[57].

Siger, nous venons de le voir, nie la même idée que Thomas rejette : considéré sous l'aspect de la pensée, l'intellect n'est pas uni au corps comme à un organe ou à un instrument duquel il se servirait. Il est difficile d'associer un nom au maître ès arts pris pour cible dans le *De unitate intellectus*, mais il est probable que les doctrines que Thomas y critique étaient enseignées à l'Université de Paris.

La théorie du corps-objet est la clé de voûte de la noétique de Siger. Le corps est l'individu et la participation active du corps dans la pensée signifie la participation de l'individu à sa pensée. Cet homme-ci intellige parce que son corps produit les images, il n'est pas simplement le lieu d'accomplissement de la pensée (*in quo sit intelligere*). C'est ainsi que s'explique la dépendance de l'intellect pour le corps (*dependet sicut ex obiecto*), donc pour l'individu : l'intellect s'unit à *ce* corps pour accomplir la pensée[58]. On attribue (*attribuatur*) la pensée non pas à l'intellect, mais à l'individu ; en effet, c'est surtout *lui* qui intellige (*magis proprie dicatur*

57. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, 3, § 68. La thèse que l'intellect, et plus généralement l'âme, utilise le corps comme un instrument vient d'Aristote, *De anima*, I, 3, 407b 25 : « Oportet enim artem quidem uti organis, animam autem corpore » voir aussi II, 4, 215b 15-20 : « omnia enima phisica corpora anime instrumenta sunt ; et sicut animalium, sic et plantarum, sicut que propter animam sunt. » L'idée est combattue par Averroès après l'avoir lue chez Alexandre d'Aphrodise : « et ista opinio in substantia intellectus materialis maxime distat a verbis Aristotelis et ab eius demonstratione ; a verbis autem ubi dicit quod intellectus materialis est separabilis, et quod non habet instrumentum corporale, et quod est simplex et non patiens, idest non transmutabilis […] » (Averroes, *In De anima*, comm. 5, 395, l. 228-232). Le fragment d'Alexandre d'Aphrodise que cite Averroès est le suivant : « cum igitur ex hoc corpore, quando fuerit mixtum aliqua mixtione, generabitur aliquid ex universo mixti ita quod sit aptum ut sit instrumentum istius intellectus qui est in hoc mixto, cum existit in omni corpore, et istud instrumentum est etiam corpus, tunc dicetur esse intellectus in potentia. » (Averroes, *In De anima*, III, comm. 5, 394, l. 220-225 ; lib. II, comm. 21, 160, l. 10-27 ; lib. III, comm. 6). Pour le fragment du *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise auquel se réfère Averroès, voir G. Théry, *Autour du décret de 1210 : II. – Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, Kain, Le Saulchoir, 1926, p. 81. Voir également Alexandre d'Aphrodise, *De anima Liber cum Mantissa*, dans *CAG, Supplem.* II, 1, I. Bruns (éd.), Berlin 1887, p. 23-24. Alain de Libera considère que l'idée du corps en tant qu'instrument de l'intellect est une invention de Thomas d'Aquin et qu'aucun texte antérieur au *De unitate intellectus* ne la mentionne. A. de Libera, *L'unité de l'intellect. Commentaire du 'De unitate intellectus contra averroistas' de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004, 258sq. : « posons-le donc franchement : c'est Thomas qui a inventé TCi [i.e. la théorie du corps instrument –]. Ou plutôt c'est la version-argument thomasienne de TCi qui a donné naissance à la version-théorie de TCi, qui s'est constituée en cumulant la formule de Thomas et la réponse cosmologique de Siger à l'argument thomasien [i.e. dans le *De anima intellectiva* –] […] ».

58. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 85, l. 67sq., « Sunt igitur unum anima

homo intelligit) lorsque l'âme intellective s'unit à *son* corps à travers les phantasmes[59]. L'intellect et le corps forment une unité essentielle, qui est le principe même de l'individualisation de la pensée[60].

Ces textes présentent deux problèmes que Siger tente de résoudre : d'une part, l'intellect est séparé en tant que substance, mais pour que l'intellection puisse s'accomplir selon la volonté de l'individu, selon son expérience et selon ses sensations, il faut que cet intellect séparé soit d'une manière ou d'une autre en relation avec l'individu avant l'opération. D'autre part, l'intellect ne se sert pas du corps comme d'un instrument pour accomplir son opération parce que c'est par la volonté de l'individu et par ses sensations que l'intellect produit la pensée.

Les deux problèmes ont été posés par Averroès qui les résout en faisant appel à des néoplatoniciens, notamment Thémistius, et en se servant de la thèse de l'intellect agent *forma in nobis*. D'après l'étude de R.C. Taylor, il est impossible pour Averroès que l'intellect agent soit entièrement présent selon sa forme ontologique dans l'individu, mais il peut être présent en tant qu'activité formelle par l'abstraction et par la pensée ; l'intellect agent n'est donc pas intrinsèque par sa substance, mais par son opération : « the account by Averroes of the Agent Intellect as 'form for us' is nothing less than precisely the assertion that an extrinsic substance must become the intrinsic formal

intellectiva et corpus in opere, quia in unum opus conveniunt ; et cum intellectus dependeat ex corpore quia dependet ex phantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut ex subiecto in quo sit intelligere, sed sicut ex obiecto, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui. Et est attendendum quod, cum illa quae habent opus commune non qualitercumque se habentia illud exerceant, quod intellectus per naturam suam unitus est et applicatus corpori, natus intelligere ex eius phantasmatibus ».

59. *Ibid.*, p. 77, l. 10-13 : « nunc autem, non tantum anima intelligit, sed etiam ipse *homo per animam intellectivam* ». Voir aussi Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 85, l. 75-79 : « et apparet iam ex dictis *qualiter non solum intellectui, sed etiam homini attribuatur intelligere*. Hoc enim non est quia intelligere est in corpore, nec quia phantasmata sunt in corpore, sed cum *homo intelligat*, hoc est verum secundum *partem eius* quae est intellectus ». Id., *Quaestiones super Librum de causis*, q. 52, p. 182, l. 144-155 : « dicendum *quod intellectus non est per se operans* ut dicatur proprie intelligere ; immo magis *proprie homo intelligit*, non per unionem quam habeat ad corpus in ipso intelligere sicut ad subiectum ipsius intelligere, *egens corpore* tanquam fundamento materiali in quo sit intelligere : nam ex hoc sequeretur quod nec esset per se subsistens in suo esse, sed egeret subiecto corpore tanquam fundamento sui esse ; sed dicitur *homo, non anima, intelligere* eo quod in ipso intelligere corpore egeat sicut obiecto cui naturaliter unitur […] ». Cf. Averroès : *In De anima*, lib. III, comm. 36, p. 495, l. 463sq. : « quoniam autem intellectus existens in nobis habet duas actiones secundum *quod attribuitur nobis* […] ». Nous soulignons.

60. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 77, l. 110-114 : « apparet etiam ex praedictis quod *unum* ens fit ex anima et corpore, sine aliquo tertio quod sit causa ut sit *unum* quia […] forma se ipsa *unum ens* fit cum materia ; anima autem est forma corporis et ideo fit *unum* ens ex corpore et anima » ; *Ibid.*, p. 85, l. 67-69 : « sunt igitur *unum* anima intellectiva et corpus in opere, quia in *unum opus* conveniunt ».

cause of knowing in a human being »[61]. Par cette dualité, statut ontologique extrinsèque et opération intrinsèque en tant que forme, on comprend les phrases d'Averroès qui précisent que les deux intellects, agent et possible, sont dans l'âme[62]. R.C. Taylor précise que : « Averroes's conception of intellectual understanding and human rationality, then, precisely requires that the very nature and substance of the separate Agent and Material Intellect be in us and be our intellects, essential to the determination of the humans species as rational animal »[63].

La question de l'intellect agent en tant que forme de l'homme est posée par Siger ; le mot 'forme', remarque-t-il, doit être considéré selon une acception plus souple comme, par exemple, l'on peut dire du moteur céleste qu'il est la forme du corps céleste parce qu'il en est *operans intrinsecum*, de même l'on peut affirmer également que l'intellect est la forme du corps humain[64]. Mais Siger insiste sur les limites de cette analogie et souligne que l'intellect ne meut pas l'homme vers l'intellection comme s'il était pure puissance ou lieu d'accomplissement de la pensée ; le corps humain n'est pas en puissance comme le corps céleste est en vue du mouvement, mais intervient dans l'acte de la pensée car il est la cause des *intentiones imaginatae*, essentielles dans l'opération de l'intellect. Les corps célestes ont des âmes (moteurs internes) qui désirent et tendent vers les substances séparées (moteurs externes) ; celles-ci, parce que désirées, sont à l'origine de leur mouvement[65]. Les corps célestes

61. Taylor, *Intelligibles in Act in Averroes*, p. 137.

62. Averroes,*Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, III, comm. 5, p. 390, l. 98sq. ; p. 406, l. 556sq. ; comm. 18, p. 437, l. 8sq. et p. 438, l. 34sq. ; comm. 36, p. 495.

63. Taylor, *Intelligibles in Act in Averroes*, p. 138.

64. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 86, l. 7sqq. : « dicendum est quod cum dicitur : 'aliquid agit per suam formam', extensive debet accipi forma, ut et intrinsecum operans ad materiam forma dicatur ». *Ibid.*, p. 87, l. 33-37 : « dicendum quod anima intellectiva perfectio corporis est, secundum quod intrinsecum operans ad corpus perfectio et forma corporis habet dici. Convenit enim cum forma in hoc quod intrinsecum corpori non loco separatum, et quia etiam operatio sic intrinseci operantis totum denominat ».Voir aussi le témoignage de Nifo concernant le traité perdu de Siger, *De intellectu* : « ad secundam questionem Sugerius, vir gravis, secte Averroystice fautor, etate Expositoris, discipulus Alberti, persolvit in suo *De intellectu* tractatu : et imaginatur quod intellectus est eternus, et natura humana est eterna, et quod intellectus non est forma Sortis aut Platonis, nisi per copulationem intentionum imaginatarum, secundum Averroym » (Augustinus Niphus, *De intellectu*, I, tr. 3, c. 26, cité par B. Nardi, *Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante*, p. 20). Cf. aussi Averroes, *In De anima*, III, comm. 36, 499sq., l. 586-590 : « quoniam, quia illud per quod agit aliquid suam propriam actionem est forma, nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam, necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis. »

65. Cf. Averroes, *De caelo*, comm. 4, f. 97 F-G ; *In Metaphysicam*, XII, comm. 36, fol. 318 G ; *De substantia orbis*, f. 10E-K ; *Physica*, lib. IV, comm. 71, fol. 160C, lib. VIII, lect. 23, fol. 627. Nous citons d'après l'édition Venise, Junctas 1562 réimprimée en 1962 par Minerva, Frankfurt am Main. Voir J.-B. Brenet, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*,

sont les sujets mûs par et dans l'attraction que les moteurs externes exercent sur les moteurs internes ; les corps astraux ne font que subir le résultat de ce désir, résultat qui se concrétise dans leur mouvement continu[66]. Une autre différence majeure entre la noétique et la cosmologie : l'intellect humain n'est pas attiré par les phantasmes comme par quelque chose d'extérieur qui le fait intelliger[67]. Il est naturellement[68] uni au corps et il accomplit naturellement (*naturaliter*) son opération :

> Unde quia intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus *per suam naturam*, operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus, sive sint operationes sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos intrinseci motores, vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones eorum appellantur[69].
>
> Nec est intelligendum quod homo ideo intelligat, quod intellectus sit motor hominis : *intelligere enim in homine motum naturaliter praecedit* ; nec etiam homo intelligit quia intelligibilia phantasmata sint nobis unita ; sed quia, sicut prius dictum est, cum intellectus intelligendo sit operans

Paris, Vrin, 2003, p. 59-68 et l'abondante bibliographie qu'il cite. Cf. H.A. Wolfson, *Plurality of Immovable Movers in Aristotle, Averroes and St. Thomas* et *The Problem of the Souls of the Speres, from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler*, dans I. Twersky (éd.), *Studies of Philosophy of Religion*, vol. 1, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1973, p. 1-21 et 22-59. Cf. aussi M.-P. Lerner, : *Le monde des sphères. I. Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 165-194.

66. Siger discute largement ce problème dans son commentaire au *Liber de causis*, p. 68sq.

67. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 49sq., l. 96-100 : « nec est dicere [...], quod intentiones imaginatae existentes in organo phantasiae de se moveant intellectum agentem, et tunc intellectus eas facit intelligibiles. Hoc enim dicere esset imponere quod intellectus agens reciperet, quod tamen est contra Averroem dicentem quod intellectus agens nihil penitus recipit ». Cf. Averroes, *In De anima*, III, comm. 18, p. 438, l. 46-51 : « Neque etiam possumus dicere quod intentiones ymaginate sunt sole moventes intellectum materialem et extrahentes eum de potentia in actum ; quoniam, si ita esset, tunc nulla differentia esset inter universale et individuum, et tunc intellectus esset de genere virtutis ymaginative ».

68. Averroès parle aussi d'une continuation naturelle de l'intellect possible : « et secundum hanc expositionem, cum dixit : 'et cum fuerit abstractus, est quod est tantum, non mortalis', innuit intellectum materialem secundum quod perficitur per intellectum agentem, quando fuerit copulatus nobiscum ex hoc modo, deinde abstrahetur. Et forte innuit intellectum materialem in sua *prima continuatione* nobiscum, scilicet *continuatione que est per naturam* » (Averroes, *In De anima*, III, comm. 20, p. 450, l. 205-211).

69. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 85, l. 80-85. Sur le double rôle de l'opérateur intrinséque voir également *In tertium De anima*, 25, l. 1-28. Le fait que Siger attribue cette doctrine à certains philosophes (*apud philosophos*) ne doit pas surprendre ; il fait probablement référence à l'Anonyme de Giele qui semble avoir eu une grande influence dans le milieu universitaire parisien dans les années 1265-1270. Il est fort probable que dans ce cas l'expression *apud philosophos* n'ait pas une valeur stratégique qui le protége des critiques possibles, mais une fonction discursive qui renvoie à une position philosophique réelle.

> sine motu, est operans in operando unite se habens ad corpus *per suam naturam*[70].

L'intellect par sa nature est disposé à abstraire, il est donc disposé à être uni au corps en tant qu'objet. Dans le deuxième texte cité, Siger dit explicitement que l'intellect, considéré dans sa fonction intellective, n'est pas le moteur de l'homme (*nec est intelligendum quod … intellectus sit motor hominis*) ; il reprend ainsi la thèse du *In tertium De anima*. Et ici encore on notera qu'il utilise la formule *operans intrinsecum* (dans le *In tertium De anima* il dit *operans in corpore*). La théorie de l'union naturelle de l'intellect avec le corps ne suffit pas, à première vue, à expliquer la différence qui existe entre le savant et l'ignorant. Siger souligne pourtant que la différence n'est due ni aux phantasmes de l'un qui seraient plus intelligibles que ceux d'un autre, ni aux espèces intelligibles qui seraient plus nombreuses dans l'un que dans l'autre[71]. La difference entre le savant et l'ignorant existe parce que l'intellect est actif par et dans l'union opérationelle avec le corps du savant et non pas avec le corps de l'ignorant parce que le savant veut produire des phantasmes, donc il veut penser, tandis que l'ignorant ne le veut pas[72]. Dans cette perspective, la pensée se définit comme volonté de penser, l'ignorance ou la science étant les résultats des participations aléatoires au savoir universel que représentent l'intellect possible et l'intellect agent. Le corps du savant participe à l'acte d'intellection, alors que le corps de l'ignorant ne le fait pas[73] ; autrement dit, l'homme pense lorsqu'il veut participer activement à la production de la pensée et non parce que l'intellect choisit de s'actualiser dans l'un plutôt que dans l'autre. Le rôle actif du corps dans la pensée est à présent encore plus évident.

Ces idées se retrouvent déjà dans le *In tertium De anima* où Siger demande, à la question 7, si l'intellect est substantiellement acte du corps. L'enjeu philosophique et théologique de cette question est le suivant : si l'on considère que l'intellect est uni substantiellement au corps, il est par sa substance acte du corps et donc principe de la pensée individuelle ; cependant, l'individu ne pense pas toujours et la preuve en est que l'homme ne dispose pas d'un organe

70. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 86sq., l. 11-16.
71. *Ibid.*, p. 107sq., l. 63sqq. : « non quia phantasmari unius plus sit intelligere quam alterius ; nec quia species intelligibilis sit in corpore unius plus quam in corpore alterius, cum esse abstractum habeat ; nec quia diversis intellectibus utantur intelligendo (…) ; sed quia intelligere sit secundum intellectum unitum corpori unius in operando et non alterius ».
72. Id., *In tertium De anima*, p. 58, l. 46-48 : « in anima intellectu agente et possibili recipimus et abstrahimus *ad libitum nostrum* ». Cf. Id., *Quaestiones naturales* (Lisbonne), 109, l. 48sq. : « et agere intelligibilia et recipere intelligibilia, pertinent ad animam nostram, cum ista sint in voluntate nostra ». Nous soulignons.
73. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 108, l. 67-69 : « quia intelligere sit secundum intellectum unitum corpori unius in operando et non alterius ».

d'intellection comme la vue dispose de l'œil. Or il est impossible que l'intellect soit uni substantiellement au corps et qu'il ne soit pas toujours en acte. Pour résoudre ce problème, Thomas d'Aquin considère que l'intellect est uni au corps par sa substance, mais qu'il en est séparé par sa puissance[74]. Siger réfute ce principe et en propose un autre : l'intellect est séparé substantiellement du corps individuel, mais il lui est uni par sa nature et par son opération. Il parfait le corps non par sa substance, mais par son action, il est actif dans le corps en opérant (*operans in corpore*), en communiquant avec les phantasmes[75]. Surgit alors la question suivante : l'union entre le corps et l'intellect est-elle purement opérative[76] ? Si oui, l'intellect est séparé et unique sans aucun autre rapport avec l'individu que celui qui existe par les images. Si non, l'intellect est séparé et unique, mais uni à chaque individu autrement que par l'acte, il l'est avant l'acte (*praecedit naturaliter*). Siger choisit la deuxième thèse. L'intellect, en tant que substance immatérielle, ne peut pas être multiplié selon le nombre, mais il peut s'unir aux corps individuels[77] ; sa nature le rend prêt à recevoir les images et, par cette puissance même, il est lié au corps. La spécificité de la nature de l'intellect n'est pas d'être liée (*copulatur*) à un individu, mais d'être en puissance par rapport à toutes les images de tous les individus :

> sicut intellectus quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas (sic enim in potentia <est> ad hoc, ut copuletur nobis), per hoc quod copulatur actu intentionibus imaginatis, cum se haberet in potentia ad illas, per hoc copulatur nobis in actu[78].
>
> Unde in natura intellectus non est quod ipse copuletur huic individuo, sed in natura eius <est> quod sit in potentia ad intentiones imaginatas cuiuscumque hominis[79].

Les images sont diverses selon la diversité des individus et on peut même affirmer que l'intellect est multiplié selon la multiplication des individus en vertu de cette disposition pour l'union avec les phantasmes[80]. Cette thèse ne présuppose pas qu'il y ait autant d'intellects possibles que d'individus ; elle dit seulement que l'intellect est passif, qu'il entre en acte par l'entremise

74. Voir notamment Thomas de Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, III, § 78sqq.
75. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 23sqq., l. 38-54 et p. 25, l. 16-20.
76. Cf. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, III, § 69-72.
77. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 27, l. 28-30.
78. *Ibid.*, p. 28, l. 70-74.
79. *Ibid.*, p. 52, l. 87-90.
80. *Ibid.*, p. 28, l. 74-76 : « et propter hoc, cum huiusmodi intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem, ideo per intentiones imaginatas intellectus numeratur in nobis ».

des images. Par sa nature, l'intellect ne peut pas être multiplié[81]. D'où la discussion sur le corps comme objet et non comme sujet, sur l'antériorité des images par rapport à l'intellect, sur l'opérateur intrinsèque qui n'est pas mû par les phantasmes parce qu'il est naturellement disposé pour les images[82]. L'intellection s'accomplit seulement si l'intellect possible est disposé (par sa nature) à recevoir les intelligibles de chaque individu et seulement si l'intellect agent est disposé (par sa nature) à les abstraire pour chaque individu. Mais, avant même que l'intellect possible, unique et séparé, reçoive les intelligibles, il est d'une certaine manière, lié naturellement au corps de chaque individu. Avant que l'intellect agent actualise les intelligibles qui se trouvent dans l'intellect possible, il les abstrait à condition que l'individu produise des *intentiones imaginatas*. Il ne faut pas pourtant confondre les états : l'intellect peut être uni naturellement avec l'individu, mais il est continué ou conjoint avec l'individu par les images ; le premier état décrit la nature (passive) de l'intellect, tandis que le second décrit l'opération de l'intellect. Si l'ignorant ne veut pas actualiser l'intellect, celui-ci reste pourtant, par sa nature, lié à son corps ; la volonté du savant fait le passage de la passivité naturelle vers l'action pensante :

> Et dico quod intellectus nobis actu copulatur eo quod intelligit ex intentionibus imaginatis : quia nobis actu copulantur <intentiones>, ideo intellectus, cum eas intelligit, actu nobis copulatur, ita quod non copulatur nobis per partem eius quae est materia, sicut sensus est actus corporis per partem eius quae est materia. Nec intelligo dicere quod intellectus in sui natura aliquam habeat copulationem. De natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur. Nisi enim de natura sua esset <solum> in potentia ut nobis copuletur, copulari autem deberet nobiscum, necesse esset forma et actus corporis nostri per suam substantiam. Et necessarium est ei qui ponit unum intellectum in omnibus, quod hoc sit per intentiones imaginatas. (…) Intellectus enim non intelligit ex intentionibus imaginatis quia imaginatae, sed quia universales rationes sunt abstractae. Videbatur supra quod intellectus in nobis operatur per hoc quod a natura sua aliquam habet copulationem nobiscum. Hoc tamen non est verum nec sufficit, quia intellectus de natura sua non unitur nobis nisi in potentia, et ideo per huiusmodi copulationem in potentia non est potens actu copulari nobis, immo solum nobis copulatur per intentiones imaginatas, quia illae actu copulantur nobis[83].

81. *Ibid.*, p. 26, l. 23-25 : « Dico quod in natura intellectus non est quod multiplicetur secundum numerum ».

82. *Ibid.*, p. 28sqq.

83. *Ibid.*, p. 56, l. 60 - 57, l. 90. Cf. *Ibid.*, p. 59, l. 58-62 : « Sed anima rationalis de natura sua est

Les deux intellects, en tant que facultés d'une même substance (l'âme intellective), ont une relation passive avec chaque individu tout en étant *dans* chaque individu[84]. S'il n'y avait pas cette relation préalable à l'acte d'intellection, la pensée ne serait pas personnelle ; cette antériorité passive garantit que les images de Platon n'entraînent pas la pensée de Socrate, savants tous les deux. C'est pour cela d'ailleurs que l'enfant est savant en puissance, comme dit Averroès : l'intellect matériel qui est inné en vue de la réception des formes imaginées, lui est uni en puissance, mais il sera actualisé lorsque l'enfant sera prêt à penser, à savoir lorsque le corps de l'enfant sera capable de produire des images qui puissent servir à l'abstraction[85].

L'intellect possible dépend, sous l'aspect opérationel, du corps de chaque individu parce que par son entremise les images deviennent des intelligibles. Les phantasmes de Socrate ne sont pas ceux de Critias et Socrate ne pense pas par les images de Critias parce que l'intellect possible, uni naturellement avec le corps de Socrate, est disposé à recueillir les intelligibles à partir des images de celui-ci et non de celles de Critias[86] ; l'union naturelle avec le corps d'un

in potentia ad recipiendum phantasmata. Secundum hanc enim naturam unitur corpori, et licet haec potentia recipiendi phantasmata insit ei secundum quod separata est, tamen actus huius virtutis non participat nisi corpori unita ».

84. Cf. aussi Averroes, *In De anima*, III, comm. 36, 500, l. 597-605 : « et manifestum est quod, cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in potentia, quod ipse erit copulatus nobiscum in potentia. Et cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in actu, erit ipse tunc copulatus nobis in actu. Et cum quedam fuerint potentia et quedam actu, tunc erit ipse copulatus secundum partem et secundum partem non ; et tunc dicimur moveri ad continuationem. Et manifeste est quod, cum iste motus complebitur, quod statim iste intellectus copulabitur nobiscum omnibus modis ».

85. Cf. *Ibid.*, comm. 5, 405, l. 524-527.

86. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 43, l. 100-109 : « Unde dicendum quod intellectus non cognoscit intelligibilia per formam intelligibilium sibi innatam, sed per potentiam naturalem sibi innatam ad hoc faciendum, sicut videns quod orbis hic inferior dicitur agere calorem calidi, non per formam caloris sibi innatam ad hoc faciendum. Ad aliud dicendum quod intellectus praeparatus est ad intelligibilia sicut tabula ad picturas. Sed hoc non est per cognitionem aliquorum intelligibilium sibi innatam, sed per potentiam sibi innatam naturalem praeparatus est ad intelligibilia ». *Ibid.*, p. 53, l. 93-100 : « Nec intelligo dicere quod essentialior sit copulatio intellectus humanae speciei quam <copulatio> intellectus huic individuo, per hoc quod intellectus sit actus humanae speciei per suam substantiam, immo in natura eius essentiali est ut sit <in> potentia cognoscitivus humanae speciei, sicut est ei essentiale quod sit in potentia ad intentiones imaginatas cuiuslibet hominis. Accidit autem quod copuletur huic individuo, sicut ei accidit quod copuletur intentionibus imaginatis huius individui ». *Ibid.*, p. 53, l. 101-7 : « Ad rationem tunc dico quod intellectus huic copulatur, quia intentiones imaginatae : aliter enim numquam fuissent actu intellecta. Et propter hoc etiam actu copulatur nobis intellectus, quia ipse nobiscum aliquam habuit copulationem, priusquam actu copularetur intentionibus imaginatis, eo quod intellectui a sua naturali origine est quod sit in potentia ad intentiones imaginatas, ut sicut est in potentia ad illas, sic est similiter in potentia ad nos ».

individu l'êmpeche d'être disposé pour les images d'un autre. Grâce à cette disposition en vue de l'acte, le rapport entre l'intellect et le corps est aussi naturel que celui entre le moteur et le corps céleste[87].

La théorie de l'union naturelle passive, antérieure à l'acte de l'abstraction, et de la disposition pour les images d'un individu ne contredit pas l'unicité de l'espèce intelligible et de l'intellect possible[88].

Pour Siger, la receptivité de l'intellect possible implique un rapport naturel d'union, expliqué par l'analogie avec les corps astraux, et une disposition à recevoir les images qui ne coïncide pas avec l'union substantielle dont parlent les théologiens. Cette thèse, nous l'avons indiqué, se lit chez Averroès, mais elle reçoit un poids considérable dans le *De anima intellectiva* et surtout dans le *In tertium De anima*. Elle donne à Siger la possibilité d'appuyer sur le fait que l'intellect (agent et possible) est ontologiquement séparé en tant que substance éternelle et immatérielle[89] ; il s'approprie pourtant le corps de chaque individu, mais non pas les corps des animaux :

> intellectus licet non sit nisi unus in substantia, non numeratus substantialiter secundum numerationem hominum, tamen ita appropriat corpus humanus quod non se inclinat ad corpus, id est, brutorum[90].

La théorie de l'intellect agent en tant que forme de l'homme n'a pas le même poids que pour Averroès. Siger insiste beaucoup plus qu'Averroès sur le rôle actif du corps et sur l'opération qui se produit de l'intérieur ; chez Averroès, nous semble-t-il, la question de l'opération intrinsèque de l'intellect n'est pas

87. Cf. Id., *De anima intellectiva*, 86, l. 7sqq. : « Unde et ipsa corpora caelestia dicuntur movere se propter hoc quod altera pars eorum movetur ab intrinseco movente. Nec est intelligendum quod homo ideo intelligat, quod intellectus sit motor hominis : intelligere enim in homine motum naturaliter praecedit ; nec etiam homo intelligit quia intelligibilia phantasmata sint nobis unita ; sed quia, sicut prius dictum est, cum intellectus intelligendo sit operans sine motu, est operans in operando unite se habens ad corpus per suam naturam. »

88. Id., *In tertium De anima*, p. 28, l. 87 - 29, l. 101 : « Per iam dicta patet solutio ad secundam rationem. Cum enim dicitur quod, si intellectus in hominibus esset unus, uno acquirente scientiam, omnes acquirerent, dico quod hoc est verum, si intellectus secundum substantiam prius sit in omnibus quam intentiones imaginatae. Hoc autem falsum est. Immo prius intentiones imaginatae quam intellectus sit in hominibus. Et quia illae diversificantur secundum diversitatem hominum, ideo diversus intellectus est in diversis hominibus. Quare, cum non sit necesse quod, si unus imaginetur, quod alius, quod si unus <non>, quod alius, nec per consequens, si unus acquirat scientiam, quod alius. Ad confirmationem patet quid dicendum. Sumit enim ibi oppositum suppositionis Averrois. Cum enim dicitur quod intellecta non continuantur nobis nisi per hoc quod intellectus continuatur nobis, falsum est, immo intellectus <non> continuatur nobis nisi per hoc quod intellecta nobis. Et sic patet per illud ».

89. *Ibid.*, p. 34, l. 94sqq.

90. *Ibid.*, p. 34, l. 98-101.

aussi explicitement posée que chez Siger. Il ne serait donc pas exagéré de voir dans cette solution une des positions les plus originales et importantes de l'averroïsme latin ; elle aura une fortune considérable ; Jean de Jandun et bien d'autres l'ont reprise et lui ont ajouté des nuances[91].

3. *Quaestiones super Librum de causis*

Le commentaire au *Liber de causis*, constitue le dernier écrit de Siger de Brabant avant son départ de Paris (1276) et reste très probablement le dernier témoignage de son enseignement, bien que sa mort ne survienne que huit ans plus tard, vers 1284. Proches du *De anima intellectiva* par le vocabulaire, ces *Quaestiones* reprennent certaines thèses discutées surtout dans *In tertium De anima*. Dans cet ouvrage, comme dans ceux qui le précèdent, Siger garde la structure hiérarchique néoplatonicienne de l'univers. Pour lui, comme pour ses sources, le *Liber de causis* et Proclus (*Elementatio theologica*), les différences entre les substances séparées proviennent du degré de perfection de chacune d'entre elles ; les intelligences supérieures sont remplies de formes intelligibles plus universelles que les intelligences inférieures, incapables de les acquérir. Siger reprend cette idée pour montrer que les formes intelligibles dont dispose l'intellect humain sont moins universelles parce qu'il occupe le niveau le plus bas de l'ordre cosmique. La manière dont il se sert de cette idée est remarquable : il garde ce principe néoplatonicien comme arrière-fond cosmologique, mais l'explication qu'il offre est propre à la noétique d'Aristote et d'Averroès. Il considère ainsi que si l'intellect humain dispose de formes intelligibles moins universelles cela n'est pas dû au fait qu'il est rempli en dernier par les formes qui dérivent de la Cause Première, comme dirait le *Liber de causis*, mais au fait qu'il les abstrait à partir des images produites par le corps :

> (…) dicendum est quod ex hoc quod intellectus intelligentiae inferior est et superior quam intellectus noster convenit intelligentiae ut species a rebus non abstrahat, a principio eis repleta, corpori non unita. Non enim est hoc ex nobilitate intellectus quod corpori uniatur et sic species intelligibiles ex rebus acquirat, sed magis eo quod inferiorem tenet gradum in genere intellectualis naturae, magis accedens ad naturam potentiae : unumquodque enim secundum quod magis accedit ad naturam corporalem et mobilem et naturam potentiae, ab actu recedens, inferiorem tenet gradum in ordine universi ; propter quod dicit Commentator in tertio 'De anima' quod intellectus noster in

91. Brenet, *Transferts du sujet*, p. 52-58.

> genere intellectualis naturae est sicut materia prima in genere naturae sensibilis[92].

Il accorde une attention particulière à la théorie de l'âme du ciel ; il la discute à la question 13 où il démontre que l'appétit cause le mouvement parce que l'âme désire et tend vers quelque chose de plus noble qui est l'intelligence séparée. Il y a une pluralité de corps célestes qui ont leurs mouvements et opérations propres et parmi elles, une est supérieure et plus noble : la cause finale de l'univers entier. Il faut donc compter autant de substances séparées que de mouvements produits par les corps célestes ; ces mouvements instaurent un ordre entre les substances séparées selon le degré de perfection et de rapprochement par rapport à la cause première. La partie intellective de l'âme des sphères n'est pas semblable à celle de l'homme qui a besoin du sens et des phantasmes pour produire l'acte de la pensée, parce que les corps célestes sont privés de la faculté sensitive et végétative[93]. Tout ce système est régi d'après Siger, et d'après le *Liber de causis*, par un processus de causalité : les intelligences dérivent les unes des autres jusqu'à la dernière qui est l'intellect de l'espèce humaine. Cependant, la sphère céleste ne cause pas immédiatement les facultés dans l'âme humaine, mais par des intermédiaires[94]. Le problème de la création par intermédiaire circonscrit le domaine de l'argumentation philosophique et met en sourdine le problème du miracle et de la toute-puissance divine :

> Quod autem dicimus omnia quae fiunt hic inferius reduci in causam primam et nihil esse novum nec in anima nec in voluntate nec in aliis a causa prima immediate, intelligendum est secundum communem usum et naturale fieri factionis ipsarum rerum, non intedente miracula et prodigia Dei omnipotentis immediate a Deo causata[95].

92. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 162, l. 33-44. Cf. *Liber de causis*, IX (X), prop. 92 « Omnis intelligentia plena est formis ; verumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas minus universales et ex eis sunt quae continent formas plus universales. 93 Quod est quoniam formae quae sunt in intelligentiis secundis inferioribus per modum particularem sunt in intelligentiis primis per modum universalem et formae quae sunt in intelligentiis primis per modum universalem sunt in intelligentiis secundis per modum particularem ».

93. *Ibid.*, p. 70, l. 105-111.

94. *Ibid.*, p. 101, l. 31-33 : « est tamen attendendum quod orbis immediate non imprimit in animam intellectivam, sed per alterationem quam inducit in nostro corpore, causat in nobis quorumdam intellectum et appetitum ». Voir aussi *Ibid.*, p. 102, l. 52-55 : « et ideo anima caelestis superior bonitates imprimit in nostras animas. Hoc tamen non est immediate sed per ordinem quem habet ad motum ».

95. *Ibid.*, p. 102, l. 56-60.

Ces formules ne représentent pas le signe d'un changement de la doctrine sigérienne au sujet de la création immédiate de l'intellect humain. Nous rappellons que dans le *In tertium De anima* le maître brabançon avait déduit que si l'intellect est éternel par sa nature, il est créé immédiatement par la cause première[96] ; dans le commentaire au *Liber de causis* il défend à plusieurs reprises l'idée que les causes secondes (substances séparées) n'ont aucune puissance créatrice et qu'elles participent à la création de Dieu en ajoutant pourtant des attributs qui leurs sont propres (en occurrence l'intellection et l'appétit dans l'âme humaine)[97]. L'âme humaine est donc créée par Dieu et elle est éternelle comme toute autre substance séparée, mais les facultés qu'elle possède sont reçues à partir d'une intelligence médiatrice[98].

La structure ontologique néoplatonicienne représente pour Siger le cadre qui lui permet de définir la manière dont les intelligences se multiplient : plus les intelligences sont éloignées de la cause première, plus elles sont multiples parce qu'elles sont moins parfaites. Selon le *Liber de causis*[99], les substances supérieures reçoivent la multiplicité (*recipit multiplicitatem*) en raison de leur imperfection : une seule substance éloignée de la cause première est incapable, ontologiquement, de recevoir ce que la cause première leur influe à toutes à travers les substances supérieures ; ce *fluxus* est reçu dans une multitude de substances imparfaites. Celles-ci se multiplient donc selon une multiplication qui est en dehors de la matière, en vertu même de leur imperfection ontologique. Siger accepte cette théorie et considère que les âmes humaines, imparfaites par rapport aux autres substances supérieures, sont multiples et elles sont imprimées (*imprimantur*) dans les corps par les substances supérieures. Elles sont imprimées dans les corps humains en tant que forme et perfection de ceux-ci[100].

Le thème avait préoccupé Siger dans le *In tertium De anima* et dans le *De anima intellectiva* en tant que problème soulevé par Aristote et par Averroès, mais dans les *Quaestiones super Librum de causis* il le traite en tant que doctrine cosmologique tout en lui conservant un caractère noétique. Les questions 26 et 27 sont particulièrement importantes pour ce problème parce

96. Id., *In tertium De anima*, p. 10, l. 2-4.
97. Voir notamment Id., *Quaestiones super Librum de causis*, q. 2, p. 20 et p. 36.
98. *Liber de causis*, (V).
99. *Liber de causis*, IV, (V), XXIII (XXIV),
100. *Liber de causis*, IV (V). Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 103, l. 4-9 : « deinde, cum Auctor velit animas esse impressas corporibus et ex animatione corporum caelestium praedeterminatas, manifestum sit qualiter anima sit eis impressa vel unita, et manifestum etiam sit quod animae brutorum vel plantarum imprimantur sicut perfectiones eorum, ideo quaeritur de impressione animae humanae utrum impressa sit corpori sicut forma et eius perfectio ».

qu'ici Siger essaie de clarifier plusieurs nuances de sa réponse. En premier lieu, on note qu'il attaque de nouveau Thomas à propos de ces questiones, mais cette fois il ne le nomme pas explicitement, comme il l'avait fait dans le *De anima intellectiva* :

> Quidam volunt quod substantia animae intellectivae sit hominis forma, potentia tamen animae intellectivae sit separata, non materiae perfectio nec organum habens. Et ad hanc positionem inducitur ex hoc sic ponens : unde enim homo intelligit oportet esse hominis formam ; unde autem intelligit separatum est, non habens materiam et organum cuius sit perfectio, sicut sentire et amare, est potentia a materia separata. Sed haec positio stare non potest. Cum enim intellectiva anima sit hominis forma et perfectio, sicut rei veritas est, non potest esse potentia et operatio separata. Materia enim, quae est ens per aliquam formam, potest operari et operatur potentia et operatione illius formae[101].

Comme dans le *De anima intellectiva*, Siger rejette l'idée de Thomas que l'intellect est forme du corps et puissance séparée du corps : l'intellect parfait la matière par son opération de l'intérieur du corps. Que Siger se soit converti au thomisme (au sujet de l'intellect) est une hypothèse très contestable. Cependant, contrairement au *De anima intellectiva*, il dit que la substance de l'intellect est perfection du corps :

> ideo aliter dicendum est, quod anima intellectiva est corporis perfectio et forma, non sic tamen quod potentia eius sit separata, immo cum eius substantia sit actus et perfectio ipsius materiae sic etiam est eius potentia[102].

Siger ne dit pas explicitement que l'intellect est uni substantiellement au corps ; il se contente de parler d'une perfection selon la substance et selon l'opération, mais il ne va pas plus loin.

Dans la suite de la critique de la position de Thomas, Siger développe des arguments qui lui sont propres et qu'il a déjà employés dans le *De anima intellectiva* : l'intellect n'a pas un organe qui le maintienne toujours en acte, donc il n'est pas perfection de la matière ; pour penser, l'homme a besoin d'images ; le corps n'est pas le sujet de l'intellection mais l'objet qui lui fournit

101. *Ibid.*, p. 105, l. 65-76. Cf. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 81, l. 78-82 : « per quem autem modum anima intellectiva sit unita corpori, et separata ab eodem, dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas quod substantia animae intellectivae unita est corpori dans esse eiusdem, sed potentia animae intellectivae separata est a corpore, cum per organum corporeum non operetur ».

102. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 106, l. 106-109.

les images. Si le corps était le sujet de l'intellect (comme le veut Thomas critiqué tacitement à cet endroit), la pensée serait commune aussi bien à l'âme qu'au corps, comme la sensation[103] ; or il existe une différence essentielle entre la sensation et la pensée qui fait que l'union de l'intellect au corps est naturelle tandis que celle du sens à l'objet qui produit la sensation ne l'est pas :

> Anima intellectiva non sibi sufficit per se sed eget corpore et viribus corporeis quibus naturaliter est unita ad propriae speciei operationis expletionem, cum non sit intelligere sine phantasmate : hinc est quod intelligere est commune. Unde intelligere non est commune animae et corpori sicut sentire. Sentire enim sic est commune animae et corpori quod est in materia ens et in organo ; non sic autem intelligere ; et non est comparatio intellectus in intelligendo ad phantasmata penitus sicut sensus ad sensibilia obiecta : sensus enim non naturaliter unitus est obiecto ex quo debet sentire, intellectus autem naturaliter est unitus corpori et viribus corporeis ex quibus habet intelligere[104].

Dans ce passage on trouve une des meilleures explications de Siger au sujet de l'union naturelle entre l'intellect et le corps, thèse majeure de sa noétique. Le sens n'est pas naturellement uni à l'objet qui produit en lui la sensation parce qu'il est toujours prêt à entrer en contact avec plusieurs objets ; en effet, l'organe corporel qui rend le sens actif permet que celui-ci soit actualisé par plusieurs objets. L'oeil ne voit pas seulement un objet parce que l'œil est toujours en acte pour tous les objets visibles ; la vue n'est pas actualisée uniquement par un objet, mais par tous les objets parce que l'œil n'est lié par sa nature à aucun objet. Par opposition le corps humain, qui a, selon la théorie de Siger, le rôle de l'objet dans l'acte d'intellection, produit les images (qui correspondent aux sensations) ; l'intellect a le rôle de l'organe qui rend possible la pensée, et il est uni naturellement au corps parce qu'il en dépend dans son opération. L'intellect ne peut pas produire la pensée sans le corps individuel qui lui procure les images ; ce qui, en fin de compte, peut se comprendre de la manière suivante : Socrate ne pense pas sans son propre corps. L'œil, au contraire, ne dépend pas d'un seul objet pour produire la vue. L'intellect n'a pas un organe qui le rende en acte parce que, dans ce cas, d'autres objets que le corps de l'individu généreraient en lui les images. L'intellect est

103. *Ibid*., p. 105, l. 88 – p. 106, l. 94 : « Docet (i.e. Aristoteles) hoc per hanc viam, quia intelligere non est sine phantasmate ; sed intelligere non esse sine phantasmate non arguit ipsum intelligere esse commune ex hoc modo quo intelligere egeat corpore sicut subiecto in quo sit intelligere, sed tantum sicut obiecto, cum phantasmata comparentur ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Praedicta autem positio intelligere commune facit ex hoc modo quo egeat corpore sicut subiecto et materia in qua sit intelligere ».

104. *Ibid*., p. 106, l. 103-105. Cf. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 86, l. 7sq.

donc naturellement uni à un objet unique, son objet, le corps de l'individu qui est donc un corps des images[105].

Siger reprend le thème de l'unité naturelle de l'intellect avec le corps pour insister sur le fait qu'elle peut être interprétée comme principe de la multiplication de l'intellect selon le nombre. L'attention que Siger accorde à ce thème est explicable par le fait que la théorie néoplatonicienne du *Liber de causis*[106] l'appuie dans sa démarche ; le discours sur les corps célestes qu'impriment les âmes humaines dans les corps et sur les substances les moins parfaites, les plus éloignées de la cause première, multiples à l'infinies, représente pour Siger le prétexte d'utiliser le vocabulaire de la multiplication de l'intellect. L'intellect en tant que forme matérielle séparée essentiellement de la matière, peut connaître toutes les formes matérielles (*omnes formas materiales comprehendere valens*) et demeure ainsi indivisible puisqu'il ne dépend pas de la quantité matérielle[107]. Siger aborde ensuite la question de l'unicité de l'intellect.

Siger précise que l'intellect communique (*communicat*) avec le corps *in operando* et le corps ne représente pas le sujet ou le substrat de l'intellection :

> Ad secundum dicendum est quod in operatione intelligendi corpus communicat, sed non sic sicut subiectum intelligere et materia in quo sit intelligere, sed aliter sicut prius dictum est[108].

Cette idée et les formules utilisées rappellent le texte du *In tertium De anima* que nous avons cité et discuté auparavant.

Se pose alors la question de savoir s'il y a un seul intellect ou se multiplie-t-il selon les corps des individus ? Le thème est abordé à la *questio* 27 ; la solution proposée débute par un résumé de la position d'Averroès qui considère que l'intellect est unique pour tous les hommes, abstrait et subsistant par lui-même (*forma per se subsistens in suo esse*) et qu'il ne se multiplie pas selon la matière parce qu'il n'en dépend pas dans son être. La distinction entre la pensée de Socrate et celle de Critias est faite par les images individuelles, par le corps et l'expérience sensible de chacun ; Socrate ne pense pas avec les images de Critias :

> Commentator, sicut apparet *ex tertio De anima*, opinatus est intellectum esse unum numero omnium hominum, inductus per hoc quod illa quae differunt numero, diffferunt sic propter hoc quod eorum esse recipitur

105. Cf. aussi Putallaz, *La connaissance de soi*, 144sq.
106. *Liber de causis*, IV (V) et (V).
107. *Ibid*., p. 107, l. 136-142 ; 180, l. 89sqq. ; 182, l. 165 sqq ; 107, l. 149-154.
108. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis*, 107, l. 133sqq.

> in materiis diversis, differentibus per quantitatem. Ipse autem opinatus est intellectum in suo esse abstractum et formam per se subsistentem in suo esse. Et ideo visum est ei quod intellectus non habet esse numeratum per materiam cum eius esse per materiam non sit, nec hoc materialiter individuatum. Posuit etiam Commentator quod intelligere Socratis et intelligere Platonis secundum quod intelligunt eamdem naturam et simul, ut naturam lapidis, non est intelligere diversum secundum subiectum ipsius intelligere, nec est diversum secundum ipsam formam intelligibilem absolute, sed posuit ipsum intelligere Socratis et Platonis secundum quod intelligunt eamdem naturam simul, diversum diversitate speciei intelligibilis non absoluta sed respectiva ; intelligere enim secundum quod est forma intelligibilis ex phantasmate quod est in Socrate, intelligere Socratis est, commune intellectui et corpori Socratis, cum non sit sine phantasmate corporeo ipsius Socratis. […] Averroes enim non posuit corpus communicare in hoc quod est intelligere ita quod esse subiectum eius, nec intelligendo intellectum egere corpore ut corpore subiecto, sed magis sicut obiecto, cui naturaliter intellectus unitur. Intelligere enim dixit commune ex modo quo non est sine phantasmate ; et ideo Socratem dixit communicare intelligere quod Plato non communicavit, et quo intelligere non intellixit secundum quod intellectus intelligit ex phantasmatibus Socratis ; et sic vitare voluit ne Socrate sciente aliquid oporteret illud scire Platonem, cum non oporteat intellectum intelligentem ut in hoc corpore et non sine huius corporis phantasmate in alio corpore intelligere ex phantasmatibus eiusdem corporis. Sed ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis etiam sic apparet[109].

Pour montrer en quoi la thèse du Commentateur pourrait être irrationnelle, Siger présente deux objections[110]. La première fait appel à Aristote selon lequel l'intellect est forme du corps et par conséquent l'intellect se multiplie selon la multiplication des corps. La forme est unie à la matière de telle sorte que si la matière se multiplie, la forme aussi se multiplie ; or comme l'intellect est uni au corps en tant que forme matérielle, la diversité des corps implique une pluralité d'intellects. La deuxième objection est construite autour d'un argument pour lequel il cite Algazel, selon lequel l'intellect est uni au corps parce qu'il intellige par des images ; il ne peut pas intelliger plusieurs choses simultanément de même que la matière qui reçoit plusieurs formes qui la rendent parfaite, ne les reçoit pas simultanément, diverses et contraires. Ainsi, l'intellect unique, perfectible par les espèces intelligibles,

109. *Ibid.*, p. 111sq., l. 114-146. Etant donné l'importance de l'argumentation que Siger développe à partir de ce résumé, nous choisissons de le reproduire entièrement en dépit de sa longueur.
110. *Ibid.*, p. 112sq., l. 147-182.

n'est pas rendu parfait par plusieurs et diverses espèces en acte et simultanées. La faculté imaginative, cogitative et la mémoire offrent (*subministrant*) à l'intellect les conditions de possibilité de la pensée, ce qui signifie d'une part, que plusieurs hommes pensent en même temps à des choses distinctes, et d'autre part, que lorsqu'un individu intellige, un autre n'intellige pas ou il n'intellige pas la même chose. L'intellect, quant à sa substance, intellige toujours et il ne tient pas compte dans son acte de la défaillance des facultés inférieures. Par conséquent, un seul intellect ne peut pas communiquer avec plusieurs individus (*unum existens pluribus non communicat*) qui actualisent simultanément des intelligibles divers et contradictoires, tandis que d'autres ne les actualisent pas ; l'intellect doit être multiple. Quelle est la position de Siger ?

Dans cette exposition préliminaire, Siger mentionne que selon Averroès le corps n'est pas le sujet de l'intellect, mais l'objet auquel il est naturellement uni, thèse élaborée par Siger lui-même dans *De anima intellectiva* et dont il fait un très large usage dans les *Quaestiones in Librum de causis*. Il l'intègre dans son résumé, sous la forme d'un bref commentaire, parce que cette théorie prolonge manifestement la noétique d'Averroès : « Averroes enim non posuit corpus communicare in hoc quod est intelligere ita quod esset subiectum eius, nec intelligendo intellectum egere corpore ut corpore subiecto, sed magis sicut obiecto, cui naturaliter intellectus unitur ». Siger ne peut pas s'en débarasser en l'imputant au Cordouan sous la contrainte de la foi, la preuve en est qu'il l'emploie dans plusieurs autres endroits, notamment dans la *questio* 52 qui reprend les formules du résumé fait d'Averroès : « sed dicitur homo, non anima, intelligere eo quod in ipso intelligere corpore egeat sicut obiecto cui naturaliter unitur, cum commune sit intelligere ex modo quo intellectus nihil intelligit sine phantasmate »[111]. Ce qu'il vise par sa critique est précisé dans les premières lignes du résumé : le Commentateur ne décrit pas d'une manière suffisamment nette comment l'intellect, qui est par nature abstrait et forme subsistante par soi, entretient une relation avec chaque corps dont la raison de la pluralité consiste dans la matière et dans la quantité. Averroès postule que l'intellect est unique et que la diversification de la pensée est due seulement à la diversité des images, donc à la diversité des corps qui les produisent ; selon cette thèse de la pluralité selon la quantité, l'intellect ne peut pas se multiplier.

Siger critique cette opinion d'Averroès qui nie la multiplication de l'intellect uniquement sous l'aspect de la quantité. En effet, le *Liber de causis* lui offre une autre solution : une intelligence inférieure se multiplie indépendemment de son rapport à la matière. Ce n'est ni la quantité ni le rapport avec les corps qui multiplient les intelligences : elles sont déjà multiples, avant qu'elles

111. *Ibid.*, p. 182, l. 140-164. ; p. 106, l. 99sqq. ; p. 107, l. 133sqq.

s'unissent aux corps. Selon Le *Liber de causis* et Siger (qui le cite tacitement), la différence entre les âmes humaines et les intelligences consiste en ceci : les premières reçoivent l'être et la multiplicité dans l'union avec les corps, les intelligences ont l'être et la multiplication *absolute*, avant même le rapport avec les corps[112]. Siger défend donc une pluralité des individus qui n'est pas due à la quantité et au rapport opérationnel avec le corps[113], mais une pluralité selon le modèle néoplatonicien. Les intellects des individus dérivent d'une intelligence supérieure, mais cela entraîne une difficulté par rapport à Aristote : si l'on suppose autant d'intellects que d'individus et l'éternité de l'espèce humaine, il faut supposer une infinité en acte d'intellects ; l'unicité de l'intellect pour l'espèce humaine éternelle, accepté dans le *In tertium De anima*, aurait éliminé ce problème. Confronté à cette difficulté, Siger n'a pas d'explication (et ce n'est pas la première fois dans ce commentaire au *Liber de causis*[114]) : il suggère tout simplement, avec une formule déjà célèbre, que pour cette question de l'infini en acte Aristote a pu se tromper et qu'il faut tenir fermement la multiplicité des intellects[115]. Depuis le *De anima intellectiva*, Siger avait déjà pris l'habitude de

112. *Ibid*., p. 114, l. 216-220 : « (...) dicendum est quod pro tanto similiter multiplicantur animae sicut et intelligentiae, quia sicut sunt intelligentiae quaedam superiores et perfectiores, quaedam inferiores minus perfectae, similiter et animae. Non tamen debet intelligi omnimoda similitudo, quia si sic, eadem ratione concluderetur quod nec essent animae in brutis numero differentes et specie convenientes (...) ; animae enim humanae habent esse in unione ad corpora, et ideo multiplicatio earum per comparationem ad corpora habet fieri, ita ut diversorum corporum animatorum in specie animae sint diversae in specie, et corporum animatorum numero diversorum animae numero diversae ; intelligentiae autem non sic habent esse in unione ad corpora et ideo multiplicatio in eis absolute debet fieri et non per comparationem ad materiam ». *Liber de causis*, (prop. 51) « Et non multiplicantur animae nisi per modum quo multiplicantur intelligentiae ». La citation implicite n'est pas signalée dans l'édition de Siger.

113. *Ibid*., p. 115, l. 224-237 : « Ad sextum dicendum est quod illa ratio procedit ac si intellectus numeraretur per materiam quantam, propter hoc quod quantus fieret ab illa quantitate corporea cui unitur. Nunc autem ista ratione non multiplicatur multiplicatione corporum diversorum sed per aliam, quae tacta est in solvendo, quia videlicet unitur materiae corporali modo unionis quo in unione ad corpora diversa diversus fit, sub unitate existens eis non uniri possibilis, sicut declaratum est. Unde sicut in modo unionis ad materiam quo aliquid quantum fit ex quantitate materiae, ideo particulatum et diversificatum fit unitum diversitate materiae sicut in praedicto modo unionis, quamquam quantus non efficiatur intellectus per quantum corpus cui unitur ».

114. *Ibid*., p. 66, l. 89-94 : « Nihilominus tamen, <quia> auctoritas fidei christianae maior <est> omni ratione humana et etiam philosophorum auctoritate, dicamus intelligentiam non esse in aeternitate, licet ad hoc demonstrationem non habemus. Et quia etiam ex quo intelligentia non est in aeternitate, rationes volentes concludere eam esse aeternam non sunt necessariae, ideo temptandum est eas aliqualiter dissolvere » ; *Ibid*., p. 67, l. 119sq : « rationi autem illi quae innititur auctoritate fidei christianae firmiter et pie sine ampliore inquisitione credendum est ».

115. *Ibid*., p. 115, l. 239-252 : « Ad septimum dicendum est quod forte non est inconveniens apud Aristotelem quod sint infiniti actu intellectus sicut nec inconveniens quod generatio

miser sur le doute à propos de la position d'Aristote sur l'unicité de l'intellect et d'exprimer à haute voix son adhésion incontestablement théâtrale à l'autorité de la foi[116].

Pour ne pas entretenir une confusion possible avec le sens de la multiplicité de l'intellect selon la substance, Siger emploie les expressions *intellectus particulatus et diversificatus* et *intellectus individuatus et determinatus* qui suggèrent que l'intellect est lié à chaque individu sans qu'il soit divisé en nombre selon la quantité ou selon la substance :

> Unde sicut in modo unionis ad materiam quo aliquid quantum fit ex quantitate materiae, quia non potest sub unitate existens tali modo uniri diversis materiis, ideo *particulatum et diversificatum* fit unitum diversitate materiae sicut in praedicto modo unionis, quamquam quantus non efficiatur intellectus per quantum corpus cui unitur.
>
> Licet autem intellectus sit *individuatus* et per modum suae unionis ad materiam *determinatus*, non tamen est sic individuatus per materiam quod species intelligibilis quae agitur a phantasmatibus in intellectu, recipiatur in aliquo organo et materia, et ideo principium est universalis cognitionis[117].

Il existe donc autant d'intellects que d'individus ; ils sont considérés comme des étants individuels[118]. L'intellect, par sa substance et quant à son être, ne dépend pas du corps et, bien que l'intellect soit acte et forme de celui-ci,

hominum sit perpetua, nam in *tertio Physicorum* cum negatur infinitum in actu, sicut ipse sibi testatur, considerationem non facit nisi in rebus sensibilibus. (...) Vel si forte quaereretur quid sentit Aristoteles si intellectus sit unus omnium hominum sicut et suus Expositor, non est bene certum ex verbis suis. Quidam enim exponunt Aristotelem sic ut faciant eum sapere quod intellectus est unus omnium hominum ; quidam autem aliter. Qualitercumque autem senserit, homo fuit et errare potuit : firmiter tenendum quod hominum multiplicatione multiplicatur ».

116. Id., *De anima intellectiva*, p. 108, l. 83-87 : « Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorumdam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione ; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat ».

117. *Ibid.*, p. 115, l. 230-237 et 116, l. 277-281. On retrouve l'emploi de cette théorie jusqu'à des auteurs comme Paulus Venetus ce qui souligne, une fois de plus, l'influence majeure de la pensée de Siger dans les débats tardifs sur l'intellect. Cf. Paolo Veneto, *Commentum de anima*. Venetiis : 1481, III, com. 8, f. u7va : « intellectus aliquo modo *individuatur* et *particularizatur* sed non simpliciter quia est aliquo modo abstractus ».

118. Cf. *Ibid.*, p. 112, l. 158 – p. 113, l. 161 : « Ergo necesse est multiplicatione corporum humanorum quibus unitur ipsum multiplicari, et erit illa eius multiplicatio in intellectus differentes in numero et specie convenientes, cum sit cum unione ad materiam » ; p. 114, l. 207sq. : « (...) ex quo intellectus erant entia diversa, et quilibet esse suum retinet separando a corpore, tunc ergo et multiplicationem suam retinet » ; p. 116, l. 283 : « intellectus Socratis et intellectus Platonis sint diversi intellectus ».

il ne lui est pas uni de la même manière que l'âme végétative ou sensitive. L'intellect est l'acte du corps afin de rendre parfait ce qui est corruptible, idée qui, explique Siger, incite Aristote à postuler que l'intellect est séparé des autres facultés de l'âme, comme ce qui est éternel de ce qui est corruptible[119]. L'intellect considéré sous l'aspect de sa substance (la dernière des substances supérieures, forme indivisible etc.) ne dépend pas du corps dans son être (*ens sine corpore*). Siger ajoute ici que l'intellect *habet rationem animae* et l'âme n'est pas sans corps (*anima non est sine corpore*). On ne voit pas très bien ce que Siger comprend en distinguant entre l'intellect considéré comme substance et l'intellect considéré en tant que *ratio animae*, d'autant moins qu'il dit aussi que les âmes humaines reçoivent l'être (*habent esse*) dans l'union avec les corps[120].

Nous avons vu que Siger distingue, à la suite de *Liber de causis*, une intelligence supérieure remplie par les espèces intelligibles provenant de la cause première et un intellect humain qui acquiert les espèces intelligibles par le biais des corps qui produisent les images. Il va même dire que l'intelligence avant l'union avec le corps reçoit les intelligibles à partir de la cause première et après l'union à partir des images sensibles[121].

L'intellect humain est au plus bas degré ontologique dans la hiérarchie néoplatonicienne[122], mais il est décrit aussi avec des formules empruntées aux définitions qu'Averroès donne à l'intellect unique :

119. *Ibid*., p. 114, l. 196-204 : « intellectus quantum ex natura sua est non est sine corpore cui uniatur cum sit actus corporis, nihilominus tamen non propter ipsum et naturam ipsius sed propter perfectible eius quod corrumpitur, aliquando sine corpore existit et corpori non unitur ; unde Aristoteles ibidem dicit quod separatur ab aliis viribus animae et sic a corpore sicut perpetuum a corruptibili. Et tum etiam potest addi quod, licet intellectus sit ens sine corpore quantum ad eius substantiam, tamen bene habet rationem animae, et ideo bene dicitur quod anima non est sine corpore. »

120. *Ibid*., p. 114, l. 216-220 : « animae enim humanae habent esse in unione ad corpora, et ideo multiplicatio earum per comparationem ad corpora habet fieri, ita ut diversorum corporum animatorum in specie animae sint diversae in specie, et corporum animatorum numero diversorum animae numero diversae ; intelligentiae autem non sic habent esse in unione ad corpora et ideo multiplicatio in eis absolute debet fieri et non per comparationem ad materiam ».

121. *Ibid*., p. 122, l. 21-27 : « Nunc autem ex imperfectione virtutis intellectivae est quod corpori uniatur, eo quod non statim a principio suo repletur speciebus intelligibilibus, ex corpore eas acquirens. Quare ante intellectualem naturam unitam corpori est intellectualis natura a corpore separata : talis autem est intelligentiae natura ».

122. Ibid., p. 107, l. 139-154 : « (…) sed quia [i.e. intellectus –] est per se subsistens non est penitus ad materiam obligatus, omnes formas materiales comprehendere valens et non sicut sensus cuius esse totaliter comprehenditur a materia. (…) forma tamen quae in suo esse non dependet ex materia et quantitate materiae, indivisibilis est, materiam nihilominus undique perficiens, ubique eidem in ratione perfectionis inhaerens ». *Ibid*., p. 98, l. 57 – 99, l. 72 ; p. 81, l. 20-28 ; *Ibid*., p. 143, l. 35-48 ; p. 144, l. 72-74 ; p. 162, l. 33-44 ; p. 164, l. 63-65.

> Intellectus noster, licet sit in genere intellectualis naturae, est tamen gradu inferior quam sit intelligentia, forma enim ultima in genera abstractorum et prima in genere materialium, sicut vult Commentator super *secundo Physicorum* (*Quaestiones super Librum de causis*, p. 149, l. 52-55)
>
> Scientia igitur naturalis considerat de esse formarum quousque perveniat ad ultimam formarum materialium et primam abstractarum, aut ad formas formarum que sunt mediae in esse inter illas : sicut existimavit de forma hominis ultima. (Averroes, *In Physicam*, lib. II, comm. 26, f. 59, C-D)
>
> Et ideo opinandum est secundum Aristotelem quod ultimus intellectus abstractorum in ordine est iste intellectus materialis (Averroes, *In De anima*, III, comm. 19, p. 442, l. 61sq).

Siger n'abandonne pas totalement Averroès en faveur du *Liber de causis*, mais il ne le suit pas entièrement. Il ne suit pas non plus fidèlement le *Liber de causis* parce qu'il fait appel à la théorie de l'abstraction des espèces intelligibles pour expliquer l'opération de l'intellect humain.

Siger critique Averroès parce qu'une forme unique ne peut pas être perfection d'une pluralité de matières[123]. Si dans le *De anima intellectiva* il faisait appel à une explication selon laquelle le mot forme doit être considéré d'une manière plus large, de sorte que 'forme' du corps se dise aussi pour l'opération, dans les *Quaestiones super Librum de causis*, il rennonce à cette définition. Par conséquent, on ne trouvera pas dans ce dernier ouvrage la théorie qui découlait nécessairement d'une telle définition, c'est-à-dire la théorie de l'*operans intrinsecum*. Une option qui est d'ailleurs facile à comprendre puisque le cadre de la discussion n'était pas approprié pour approfondir le sujet de l'opération d'abstraction et des statuts ontologiques

123. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis,* p. 112, l. 148 – p. 113, l. 164 : « Intellectu enim existente forma corporis, sicut vult Aristoteles universaliter de anima, satis planum est qualiter oportet intellectum numerari et multiplicari multiplicatione humanorum corporum ; sed qualitercumque hoc quis ponat, apparet intellectum non posse unum esse numero hominum omnium. Et hoc sic arguitur. Omnis forma unita ad materiam tali unione quod, ipsa existente una, materiis diversis non valet uniri, necesse est, multiplicata sua materia, multiplicari, cum quilibet suae materiae uniatur et sub unitate hoc facere non possit. Sed intellectus hoc modo unitur corpori humano quod sub unitate existens non potest pluribus hominibus seu pluribus corporibus humanis uniri. Ergo necesse est multiplicatione corporum humanorum quibus unitur ipsum multiplicari, et erit illa eius multiplicatio in intellectus differentes in numero et specie convenientes, cum sit cum unione ad materiam. Intellectum ergo oportet numerari et multiplicari. (...) Intellectus est unitus corpori hoc modo quod intellectus non intelligit sine phantasmate, ita quod in eius operatione communicat cum corpore ».

de l'intellect agent et de l'intellect possible (sont-ils des facultés de l'âme intellective ? l'*intellectus humanus* multiplié est-il l'âme intellective ?).

Une fois décrite la multiplicité de l'intellect individué, le maître brabançon aborde le problème de la connaissance que notre intellect peut avoir de la cause première et de son essence[124]. Cette interrogation va de pair avec le commentaire 36 du livre III du *De anima* d'Averroès[125]. La question 28 de Siger ne nous a transmis que les arguments *pro* et *contra* du fait que la solution manque dans les deux manuscrits du texte. Siger reprend le sujet à la question 48 et affirme qu'une intelligence connaît la cause première, mais non pas son essence, parce que *ea quae non est esse purum per se subsistens non cognoscitur sufficienter esse purum quod est ordinis superioris*[126].

Nous retrouvons dans le lemme de la question 36 et dans la question 47 la discussion sur le rapport cognitif entre l'intellect humain et les autres substances séparées, avec les mêmes formules que dans le *In tertium De anima* :

> vult Auctor quod intelligentia cognoscit ea quae sunt supra se et ea quae sunt sub se secundum modum substantiae suae, ita quod ea quae sunt supra se, ut causam primam, quamvis sint super intelligentiam, quia tamen intelligentia <intellectualis> est, intellectualiter ea cognoscit ; inferiora autem quae sunt sub intelligentia, quamquam sint sensualia et corporea, intelligentia ea cognoscit intellectualiter, non sensibiliter[127].

Les intelligences se connaissent les unes les autres par leur substance (*intellectualiter*) et non en tant que cause ou effet (*sub ratione causae*)[128].

124. La démarche méthodique que Siger propose dans ce texte est identique à celle du *In tertium De anima* : il faut d'abord étudier la nature de l'intellect et ensuite son rapport avec les subtances séparées et avec la cause première.

125. À titre de comparaison, voir la position de Thomas d'Aquin résumé par J.-B. Brenet, *S'unir ? l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme*, dans *Arabic Sciences and Philosophy* 21 (2011), p. 215-247.

126. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis*, p. 170sq., l. 43-46 ; *Ibid.*, p. 170, l. 23sq : « intelligentia non intelligit causam primam primo modo per essentiam causae primae ».

127. *Ibid.*, p. 142, l. 5-11.

128. *Ibid.*, p. 168, l. 63sqq. : « dicendum est quod Auctor non vult dicere per illam propositionem quod intelligentia per hoc quod causat ea quae sunt sub se, ea quae sunt sub se intelligat ; neque per hoc quod causatur ab eis quae sunt supra se, ea quae supra se sunt intelligat. Sed vult dicere, sicut apparet per probationem illius propositionis ibi positam et per propositionem Procli, ex qua ista accepta est, quod intelligentia, cum sit media in esse, quibusdam entibus inferior et quibusdam entibus superior secundum modum suae naturae et substantiae quae media est, habens rationem causae et causati, alia intelligit. […] Non volebat ergo dicere quod, quia aliquid haberet rationem causae vel causati respectu intelligentiae, quod ideo intelligeretur ab ea : ratio enim causae vel causati nihil facit ad hoc nisi pro tanto quod causa et causatum sunt similia et cognitio fit per similitudinem ».

Entre les intelligences supérieures et l'intellect humain il y a cependant une différence remarquable : les premières, plus proches de la cause première, sont remplies par les formes qui émanent de celle-ci, tandis que l'intellect humain, tel une table rase, est rempli par les formes qui proviennent des sens (*ministerio virtutum sensibilium*)[129]. Et, bien que l'intellect humain intellige par les phantasmes, il peut intelliger les intelligences supérieures en vertu de la similitude immatérielle qui est imprimée (*impressa*) en toutes les substances séparées par la cause première[130].

4. Conclusions

La question de l'unicité de l'intellect est toujours posée par Siger sous deux aspects : celui où il est considéré en soi, en tant que substance, et celui où il est considéré dans son opération. On la trouve dans le *In tertium de anima* et dans le *De anima intellectiva*[131]. Dans les *Quaestiones super Librum de causis* elle apparaît également : l'intelligence considérée en soi, avant l'union, est séparée, alors que pour s'unir au corps, elle doit être multipliée.

Dans le *In tertium De anima*, Siger réfuse l'idée que l'intellect peut se multiplier dans le nombre par la quantité[132], mais il dit explicitement que

129. *Ibid*., p. 142, l. 20-26 : « in hoc est differentia inter intellectum humanum et intellectum intelligentiarum, quod intellectus humanus a sui principio est sicut tabula nuda et formas sensibiles quodam ordine, ministerio virtutum sensibilium acquirit, ita tamen quod eis numquam repletur ; intellectus autem intelligentiae a principio formis intelligibilibus, ad quas sua facultas se extendit, repletur ».

130. *Ibid*., p. 169, l. 96-101 : « intellectus enim noster secundum naturam suam unitus corpori nihil sine phantasmate intelligit, et quia intellectus superiores abstracti sunt a phantasmatibus, ideo non sunt connaturalia et proportionalia eius intellectui. Sed intelligentia potest superiorem intelligentiam <intelligere> ex similitudine eius statim a principio impressa eidem, sicut dictum est » ; *Ibid*., p. 168, l. 52-62.

131. Id., *In tertium De anima*, p. 26, l. 20-22 : « Solutio. Ad videndum utrum intellectus unus sit in omnibus, oportet quod consideremus naturam eius separatam, similiter naturam eius inquantum copulatur nobis ». Id., *De anima intellectiva*, p. 84, l. 57-60 : « Dicendum est igitur aliter secundum intentionem Philosophi, quod anima intellectiva in essendo est a corpore separata, non ei unita ut figura cerae, sicut sonant plura verba Aristotelis et eius ratio ostendit. Anima tamen intellectiva corpori est unita in operando, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate, in tantum quod sensibilia phantasmata non solum sunt necessaria ex principio accipienti intellectum et scientiam rerum, immo etiam iam habens scientiam considerare non potest sine quibusdam formis sensatis, retentis et imaginatis ».

132. Id., *In tertium De anima*, p. 26, l. 23-30 : « Dico quod in natura intellectus non est quod multiplicetur secundum numerum. Scribitur septimo Metaphysicae quod generans non generat aliquid <multum> in numero et unum in specie nisi per materiam. Item, divisio generis qualitativa est. Sed divisio speciei in individua quantitativa. Si enim essent plures mundi, essent plures motores, et si essent plures motores haberent et materiam. Ex his praenotatis concluditur quod intellectus, <cum> sit immaterialis, in eius natura non est quod multiplicetur secundum numerum ».

l'intellect est dénombré selon les individus par les images de chaque homme :

> Et propter hoc, cum huiusmodi intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem, ideo per intentiones imaginatas intellectus numeratur in nobis[133].

D'une manière stricte, on ne peut pas parler dans ce cas d'un intellect multiplié selon le sens de la pluralité substantielle (autant d'intellects que d'individus), mais plutôt d'une pluralité de continuations de l'intellect par le biais des images des corps. Dans le *In tertium de anima* l'intellect n'est pas la perfection du corps par sa substance, mais par sa puissance ou par son opération[134].

La question de l'unicité de l'intellect n'est pas réellement tranchée dans le *De anima intellectiva*, mais on y voit manifestement un penchant vers l'hypothèse de l'unicité :

> Nec miretur aliquis quod dicimus formam esse unam unitate quae est secundum eius substantiam in utroque individuo, et hic et alibi sitam, quia, cum intelligimus formam unam unitate quae est secundum eius substantiam, non intelligimus aliquid individualiter acceptum, sed in specie, cum forma materialis per se non individuetur. Unum autem secundum speciem esse in pluribus individuis et habere plures positiones, hic et alibi, non est impossibile[135].

Dans le *De anima intellectiva* Siger ne dit pas aussi explicitement que dans le *In tertium De anima* que le principe de la « multiplicité » de l'intellect consiste dans l'union naturelle avec les corps, donc dans les images individuelles, mais l'explication qu'il donne de la production de la pensée va dans ce sens[136]. En

133. *Ibid*., p. 28, l. 74-76.

134. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 46, l. 64sqq. : « et propter hoc conclusive infertur quod intellectus non est actus corporis secundum suam substantiam, sed solum per suam operationem. Si intellectus nobis copularetur per suam substantiam, quaecumque actu unirentur in intellectu, etiam nobis unirentur, sicut videtur de sensu : quia sensus species secundum suam substantiam est actus corporis, ideo quaecumque sensata sensui uniuntur, nobis etiam uniuntur. Cum igitur intellectus possibilis secundum actionem illam, secundum quam intellectum agentem intelligit, non continuetur nobis, manifestum est quod intellectus noster non est perfectio corporis secundum suam substantiam, sed solum secundum operationem vel potestatem ». Voir aussi *Ibid.*, p. 51-53 ; p. 23, l. 38-45 ; p. 25, l. 16-20.

135. Id., *De anima intellectiva*, p. 106, l. 27-33.

136. *Ibid*., p. 107, l. 55-69 : « Nisi forte positionem defendendo et causa disputationis diceret aliquis quod unus homo est sciens et alius ignorans eo quod intelligere ipsius intellectus fieret secundum operans unitum, seu secundum intellectum unitum homini scienti, non tamen homini ignoranti. Unde prius dicebatur qualiter homo intelligit, seu attribuitur intelligere ipsi homini, utpote quia operatio operantis uniti materiae attribuitur toti composito.

ce qui concerne la thèse de la perfection du corps, Siger maintient la position du *In tertium De anima* : par son être, l'âme intellective est séparée du corps, mais elle y est unie dans l'opération[137].

Dans les *Quaestiones super Librum de causis*, nous venons de le voir, Siger s'exprime plus ouvertement sur l'unicité de l'intellect en niant cette thèse. La multiplication dont il parle, se fait par le contact avec le corps de sorte que l'intellect puisse se servir des images que les facultés inférieures de chaque individu (la mémoire, la cogitative, l'imaginative) ont emmagasinées. En ce qui concerne la question de l'intellect comme forme du corps, Siger reprend du *De anima intellectiva* l'attaque contre la position de Thomas en disant, rapidement, que l'intellect est forme et perfection du corps par sa substance et par son opération. Il note que l'âme intellective est perfection et forme du corps autrement que l'âme sensitive et végétative parce qu'elle ne dépend pas dans son être de la matière, tandis que les deux autres en dépendent[138].

Cet excursus nous permet de voir, au-delà des variations doctrinales notées, que pour Siger il y a une concordance parfaite entre les autorités les plus importantes parce qu'elles forment un tout unitaire qui renforce ses propres opinions : Aristote, Averroès et le *Liber de causis* soutiennent que l'âme intellective provient de l'extérieur, qu'elle est créée par la cause première et qu'elle est imprimée (*impressa*) au corps. La noétique comme ouverture vers la cosmologie et vers la métaphysique se construit autour des doctrines du corps-objet et de l'union naturelle entre l'intellect et le corps avant la pensée. Les études sur Siger ont mis en évidence d'autres aspects de sa noétique, et notamment la thèse de l'*operans intrinsecum*, mais sans les deux aspects que nous venons de noter il est difficile de comprendre la nécessité de considérer l'intellect comme un opérateur intrinsèque. La noétique de Siger est construite autour d'un système néoplatonicien qui lui garantit l'unicité et l'éternité de l'intellect. Son originalité ne consiste pas dans l'association de la cosmologie

Intellectus autem in opere intelligendi unite se habet ad scientem, non ad ignorantem, cum ex phantasmatibus eius intelligat, ita quod unus homo est sciens et alius ignorans, non quia phantasmari unius plus sit intelligere quam alterius ; nec quia species intelligibilis sit in corpore unius plus quam in corpore alterius, cum esse abstractum habeat ; nec quia diversis intellectibus utantur intelligendo, ut dicet positionem defendens ; sed quia intelligere sit secundum intellectum unitum corpori unius in operando et non alterius ».

137. *Ibid.*, p. 83-87, notamment p. 87, l. 33-35 : « dicendum quod anima intellectiva perfectio corporis est, secundum quod intrinsecum operans ad corpus perfectio et forma corporis habet dici. Convenit enim cum forma in hoc quod intrinsecum corpori non loco separatum, et quia etiam operatio sic intrinseci operantis totum denominat ».

138. *Ibid.*, p. 106, l. 115-118 : « Sed est attendendum quod anima intellectiva est corporis perfectio et forma, non sic tamen sicut vegetativa et sensitiva. Anima enim intellectiva sic corpus perficit quod et per se subsistit in suo esse non dependens a materia, de potentia materiae non educta ».

et de la théorie de l'intellect : ses sources directes et les plus importantes, Averroès et Albert le Grand[139], indiquaient déjà les implications réciproques de ces domaines. La nouveauté apportée par Siger consiste surtout dans le fait qu'il développe une théorie de l'intellect valable seulement si l'on présuppose un système néoplatonicien ; sans ce fondement métaphysique et cosmologique l'intellect ne serait pas essentiellement éternel et unique. Siger décrit la nature de l'intellect humain telle qu'elle peut être connue par la raison philosophique et la présente ensuite en tant que substance séparée qui a une place précise dans l'échelle cosmique. Dans l'élaboration de sa noétique Siger est aussi proche d'Averroès que du *Liber de causis*.

139. Pour une excellente introduction dans la réception de la noétique d'Averroès dans le monde latin voir A. de Libera, *Existe-t-il une noétique averroïste ? Note sur la réception d'Averroès au XIII^e^ siècle*, dans F. Niewöhner, L. Sturlese (eds), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlag, 1994, p. 51-80.

III. LES PREMIERS ÉCHOS DE L'AVERROÏSME PARISIEN

Antoine de Parme

Antoine de Parme fait partie des auteurs qui, avant même d'être connus, ont été rangés dans diverses catégories historiques pour sombrer aussitôt dans l'oubli. En 1968, Z. Kuksewicz[1] l'a répertorié dans ce qu'il a appelé la troisième phase de l'averroïsme latin. Depuis, il est passé inaperçu ; auparavant, il avait attiré l'attention de Bruno Nardi qui voyait en lui une des sources de la *Questio de aqua et terra* de Dante[2]. Ce que nous présentons ici sont les premiers résultats d'une recherche en cours sur sa vie et ses doctrines, recherche qui aboutira (nous l'espérons) à une étude plus ample sur Antoine de Parme, l'averroïsme italien et l'école stilnoviste des premières années du XIV^e^ siècle[3].

Nous n'avons pas trouvé beaucoup d'informations sur Antonio Pelacanus da Parma, mais les quelques notices que nous avons pu recueillir nous permettent de reconstituer certaines étapes de sa vie. Selon la notice la plus ancienne, Antoine était *magister* à Bologne en 1306, date à laquelle son *famulus*, Mainetto

1. Z. Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^e^ et XIV^e^ siècles*, Wrocław/Varsovie/Cracovie, Ossolineum, Editions de l'Académie Polonaise des sciences, 1968, p. 148-176.
2. B. Nardi, *La caduta di Lucifero e l'autenticità della 'Quaestio de aqua et terra'*, Torino, Società editrice internazionale, 1959, p. 51-58. Sur Antoine voir aussi les quelques informations données dans H. Riedlinger, *Raimundi Lulli opera latina, 154-155 : Opera parisiensis anno MCCCIX composita, Introductio generalis*, Palma de Mallorca/Turnhout, Maioricensis Schola Lullistica/Brepols, 1967, p. 42-44. O. Weijers, *Le Travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris. Textes et maîtres (ca 1200-1500). 1, Répertoire des noms commençant par A-B*, Brepols, Turnhout, 1994, p. 67-68. P. Glorieux, *La Faculté des arts et ses Maîtres au XIII^e^ siècle*, Paris, Vrin, 1971, p. 93-94. Ch. Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*, dans *Traditio*, 26 (1970), p. 208-215. R.-A. Gauthier, *Trois commentaires 'averroïstes' sur l'Ethique à Nicomaque*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 16 (1947/1948), p. 190-193 et 215-219.
3. Z. Kuksewicz avait annoncé en 1968 que M. Palacz rédigeait « un *curriculum vitae* et le catalogue des œuvres d'Antoine de Parme » ; il n'a jamais été publié. Cf. Kuksewicz, *De Siger de Brabant*, p. 262, n. 57.

di Enrico, blesse gravement Julien de Preunti ou Julien de Bologne[4]. Le mot *famulus* est employé normalement pour désigner la personne qui joue le rôle de domestique et de secrétaire personnel, payé par le maître ou par l'étudiant[5]. En 1306, Antoine peut donc se permettre de payer un secrétaire personnel, ce qui nous laisse supposer qu'il provenait d'une famille aisée ou qu'il disposait d'un salaire à la mesure de sa renommée en tant que *magister* et médecin.

Des données certaines sur sa vie nous parviennent également d'un procès-verbal selon lequel Antoine de Parme aurait participé activement à des sortilèges contre Jean XXII. Le document est fort intéressant car il concerne des personnages comme Matteo Visconti (seigneur de Milan en 1287-1302 et 1311-1322 et l'un des chefs de la ligue gibeline), Cangrande della Scala et Dante Alighieri[6]. Selon un autre renseignement, Antoine serait présent, toujours en 1319, à Lizzana dans Val Lagarina[7] ; après cette année 1319, nous perdons la trace d'Antoine, mais ses liens avec Cangrande della Scala permettent d'expliquer pourquoi son tombeau se trouve à Vérone dans l'église San Fermo Maggiore, un tombeau fastueux, composé de trois parties : en haut, une peinture en couleurs de la Vierge avec l'enfant, au milieu un bas-relief en marbre rougeâtre qui le représente en train de faire une leçon devant quatre étudiants, en bas une plaque en marbre blanc avec son effigie et celle de son épouse. Sur le livre du maître, on lit les mots « Vita brevis » et sur ceux des élèves les mots de l'aphorisme d'Hippocrate : « Ars longa, Tempus acutum, Experimentum fallax, Iudicium difficile ». Au-dessus de la sculpture, on trouve l'épitaphe suivante : Hic situs est tanti nominis ille Magister / Antonius, cui Parma solum Pelacanaque proles. / Hic rerum causas et felix sidera novit, / Alter Aristoteles et non Ippocrate minor. / Sub tribus hunc novies rapuit mors M.^{e} CCC.^{is} ».Sous l'épitaphe, on lit : « Magister Antonius supradictus cum Domina Mabilia Marchionisa Pelavicina hic sunt inclusi ». Chaque fois

4. Cf. l'acte d'accusation conservé dans *Archivio di Stato di Bologna, Giudici ad maleficia, Carte di corredo,* b. 35, a. 1310-1317 ; Julien de Preunti (Iulianus de Preuntis ou Iulianus Bononienis) est, vers 1344, un important maître en médecine de l'Université de Bologne ; ironie de l'histoire, ses textes sont souvent copiés, dans les recueils médicaux, à la suite de ceux d'Antoine de Parme. Cf. A. Tabarroni, « Gentile da Cingoli e Angelo d'Arezzo sul *Peryermeneias* e i maestri di logica a Bologna all'inizio del XIV secolo » in Dino Buzzetti, Maurizio Ferriani, Andrea Tabarroni (eds), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, Studi e memorie per la Storia dell'Università di Bologna, N.S. vol. VIII, Presso l'Istituto per la storia dell'Università, Bologna, 1992, p. 413, n. 59.
5. Sur la signification du mot *famulus* voir O. Weijers, *Terminologie des universités au XIII^{e} siècle,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1987, p. 261-264.
6. Ce texte est transcrit par K. Eubel, « Vom Zaubereiunwesen anfangs des 14. Jahrhunderts », dans *Historisches Jahrbuch*, 18 (1897), p. 609-614. Cf. aussi Robert Michel, *Le procès de Matteo et Galeazzo Visconti*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire,* 29 (1909), p. 269-327.
7. A. Scolari, *Verona e gli scaligeri nella vita di Dante*, Verona, 1965, p. 169-185 ; G. M. Varanini., *Gli Scaligeri 1277-1387*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1988, p. 197-198.

il est représenté richement habillé en fourrure, avec des gants, une bague et des armes que nous n'avons pas su interpréter. D'après l'épitaphe, il est mort en 1327 et est enterré avec sa femme, la marquise Mabilia Pellavicina. À en juger par la sculpture, il semble également avoir enseigné à Vérone, très probablement durant les dernières années de sa vie, probablement à la mort de Matteo (1322), pour chercher la protection de Cangrande della Scala.

Nous savons, par deux notes manuscrites, qu'Antoine de Parme a enseigné à l'université de Padoue. Il est difficile de déterminer la période, mais l'on peut avancer qu'il s'agit des années 1306 – 1309, alors que le *Studium* de Bologne avait été suspendu par le pape Clement V[8]. La carrière universitaire d'Antoine se déroule entre Bologne et Padoue. On a supposé qu'Antoine a enseigné à Paris, mais il n'existe aucune preuve historique à ce sujet. Cette hypothèse a été lancée par H. Riedlinger[9] ; il développe sa théorie à partir du fait que, dans la question disputée *Utrum primum principium sive Deus ipse sit potentiae infinitae* (Vat. lat. 2712, ff. 55rb-57rb), Antoine de Parme cite une opinion *que ad presens magis nova est in Garlandia*, à savoir *quod primum principium nec est finitum nec infinitum in vigore* (f. 55rb). La Faculté des arts de Paris se trouvait rue Garlande (*vico Garlandiae*) ; Galande est le nom actuel de la rue parisienne, qui dérive du vieux Garlande. Cette référence topographique serait la marque certaine de la présence d'Antoine en tant que *magister artium* à l'Université de Paris parce que, selon Riedlinger, les professeurs *extra muros* ne pouvaient pas être familiarisés avec ce détail. Il faut cependant remarquer que le quartier et les rues qui abritaient la Faculté des arts (rue Garlande, rue du Fouarre) avaient connu la même renommée que les professeurs qui y enseignaient, étant souvent invoquées même dans les poèmes et les chansons de l'époque. Dante, lorsqu'il parle de Siger de Brabant dans le chant X du Paradis, rappelle que celui-ci *leggeno nel Vico delli Strami* (rue du Fouarre). Remigio dei Girolami, le maître florentin de Dante, utilise dans *De subiecto theologie* l'expression *modo gharlandico* :

8. Cf. N. Siraisi, *Arts and Sciences at : The Studium of Padua Before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973, p. 50sq. et 143-165. En ce qui concerne les deux notes qui nous renseignent sur la présence d'Antoine à l'Université de Padoue, l'une accompagne un traité de médecine et l'autre un texte philosophique. Le bref traité médical, qui se lit dans le codex Vat. lat. 3144, f. 11ra-b, a l'explicit suivant : « … sed ex dictis in positione questionis et solutione rationum emergunt plures questiones et difficiles propter quas mota fuit principaliter questio. Sed de eis nihil fuit tactum in disputatione, aut parum. Ideo transeamus ad presens. Et sic de isto secundum M. Anthonium de Parma Padue ». Le texte philosophique que nous avons découvert dans le ms. lat. 17 de la Bibliothèque Universitaire de Budapest, ff. 164va-167rb, porte dans la marge supérieure du f. 164 cette mention : « Questio de unitate intellectus secundum magistrum Anthonium de Parma doctorem quam famosum Padue ». Nous ne savons rien quant à la date de composition de ces écrits.

9. Riedlinger, *Raimundi Lulli opera latina*, p. 42, n. 2.

> Sed advertendum quod aliqua dicta sunt, contra ea que posuimus de subiecto, modo gharlandico et puerili magis quam theologico, ut michi videtur. Et si dicatur quod iste modus iam a longo tempore in bachelariis incipientibus Sententias est observatus Parysius, responderi posset quod ista puerilitas quanto est diucius observata tanto est magis reprobanda, quia ut dicitur Ysa. 65[20] 'Puer centum annorum erit maledictus'[10].

On peut également noter que dans la première biographie de Thomas, écrite par Guiglielmo da Tocco, les *sectatores Averrois* sont identifiés avec les étudiants de la rue Garlande : *quem errorem cum essent scholares Garlandiae imitantes qui Averrois erant communiter sectatores*[11].

L'œuvre d'Antoine de Parme est composée de traités médicaux et de commentaires philosophiques, tous inédits. Dans l'état présent de nos recherches, nous ne pouvons pas proposer une chronologie, mais la majorité des textes que nous avons étudiés (les *Dubia et remotiones* et son commentaire au *Canon* d'Avicenne[12]) ont probablement été écrits avant 1323 parce que Thomas d'Aquin est encore nommé *frater Thomas*. Nous connaissons une vingtaine d'ouvrages authentiques, tous attribués dans les manuscrits : treize abordent des sujets médicaux et dix traitent de sujets philosophiques[13].

10. E. Panella, *Il 'De subiecto theologie' (1297-1299) di Remigio dei Girolami O.P.*, Milano, Massimo, 1982, p. 62-63

11. Cf. *Ystoria sancti Thomae de Aquino de Guillaume de Tocco (1323) : Edition critique, introduction et notes*, Cl. Le Brun-Gouanvic (éd.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1996, cap. XIX, p. 136, l. 17-18. Sur ce sujet voir notamment A.L. Gabriel, *Garlandia. Studies in the History of the Mediaeval University*, Frankfurt-am-Main/Notre Dame (Indiana), The Mediaeval Institute University of Notre Dame, 1969, p. 52sq.

12. Ce texte qui se lit dans deux manuscrits, le Vat. lat. 4452 (ff. 1r-47vb) et le Clm. 13020 (ff. 226-267), a le colophon suivant : « Expliciunt recolleciones super prima fen primi Canonis Avicene, recollete sub magistro Anthonio de Parma, viro in naturali philosophia et medicinali scientia elegantissime approbato per me Albertum Bononiensis ». Alberto da Bologna (Albertus Bononienis, Alberto Zancari ou Zancarjis), dont on conserve plusieurs textes inédits, est le héros de la dixième nouvelle de la première journée du *Décaméron* de Boccacce. Il a fait ses études à Bologne où il est, en 1310, *doctor physicae* ; en 1312, 1314 et 1332 il dispute des questions qui se trouvent dans le ms. Clm. 244, ff. 130r-131v, Vat. lat. 2418, ff. 169vb-170vb et 171rb-vb. Lié à Dante par l'histoire des fumigations contre Jean XXII, à Boccacce par son *socius* devenu personnage du *Décaméron*, aux averroïstes italiens du début du XIVe siècle (dont l'ami de Dante, Guido Cavalcanti), Antoine de Parme est certainement l'un des personnages les plus fascinants de l'Italie médiévale.

13. P. Glorieux, *La Faculté des arts*, p. 93-94. Ch. Lohr, « Medieval Latin Aristotle Commentaries », p. 208-215. O. Weijers, *Le Travail intellectul*, p. 67-68. Cf. aussi *C.A.L.M.A. : Compendium auctorum Latinorum Medii Aevi, 500-1500,* fasc.1.4 *: Antonius Galatheus-Augustinus de Obernalb*, Tavarnuzze/Impruneta, SISMEL/Edizioni del Galluzzo, 2001, s. v. Nous tenons à exprimer ici notre gratitude envers Dr. Christoph Mackert de l'Universitätsbibliothek Leipzig, 'Bibliotheca Albertina', qui a vérifié pour nous des textes d'Antoine contenus dans le ms. 1216 de cette bibliothèque.

Sur les dix inédits philosophiques, deux retiendront ici notre attention : la *Questio de unitate intellectus* (Bibliothèque Universitaire Egyetemi Könyvtár de Budapest, ms. lat. 17, f. 164va-167rb[14] et les *Dubia et remotiones circa intellectum possibilem et agentem* (Bibliothèque Vaticane, Vat. lat. 6768, f. 165ra-167rb)[15]. Ces œuvres sont explicitement attribuées dans les manuscrits et il n'y a aucune raison de mettre en doute leur authenticité[16]. Les *Dubia* semblent avoir connu une certaine notoriété car un anonyme du XIV^{e} les présente comme étant *la* position philosophique en faveur de l'unicité de l'intellect, opposée à *la* position théologique de Gilles de Rome du *De plurificatione intellectus*[17]. La *Questio*, qui dans le manuscrit de Budapest suit le même *De plurificatione*, défend une position hostile à l'unicité de l'intellect. Cette contradiction doctrinale entre les deux textes ne peut pas être résolue par un recours à la chronologie et toute idée d'une évolution de la pensée d'Antoine doit être pour le moment exclue.

Les deux textes d'Antoine semblent être des *reportationes*, car des formules du type *sed tu dicis quod*, *sed forte diceres ad hoc quod* ou *ad illud quod adducis dicendum quod*, présentes dans les deux, sont les signes de l'oralité du discours ; à en juger d'après la régularité et le soin de l'écriture, les manuscrits qui renferment les deux textes nous transmettent des copies de ces notes de cours.

La *Questio de unitate intellectus* a la structure classique d'une *quaestio* : elle débute par l'exposé du problème (*utrum sit una anima intellectiva in omnibus hominibus*) ; suivent les arguments *pro* qui citent Aristote, Averroès et Siger

14. Nous remercions Réka Forrai (CEU, Budapest) de nous avoir transmis des reproductions photographiques du manuscrit. Sur le manuscrit voir L. Mezey, *Codices latini Medii Aevii Bibliothecae Universitatis Budapestinensis*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961, p. 35-37.

15. Sur le manuscrit, voir notamment A. Maier, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Roma, Storia e Letteratura, 1967, B.F. de Mottoni, C. Luna (eds), *Aegidii Romani Opera Omnia, I. Catalogo dei manoscritti (1-95). 1/1 Città del Vaticano*, Firenze, Olschki, 1987, p. 218sq. Des fragments des *Dubia* ont été publiés, sous un autre titre, par Z. Kuksewicz en 1968 dans son livre *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*. Sa transcription est souvent fautive et l'ordre de la publication des extraits ne correspond pas à l'ordre du manuscrit ; ainsi, on ne peut pas distinguer entre les arguments *pro* et *contra* et l'enchaînement de la démonstration est impossible à suivre.

16. Dans le ms. de Budapest on lit au f. 164va : « Questio de unitate intellectus secundum magistrum Anthonium de Parma, doctorem quam famosum, Padue » ; le colophon de la question est le suivant : « Questio edita ab eruditissimo viro domino magistro Antonio de Parma ~ die 24 Septembris 1451 (Parma ~ die 24 Septembris 1451 alia manu) ». Dans le ms. du Vatican on lit le colophon suivant : « Expliciunt dubia et remotiones eorum circa intellectum possibilem et agentem enucleata et assumpta ex intentione Averroys a magistro Anthonio de Parma, excellentissimo philosopho. Deo gratias. Amen ».

17. À ce sujet voir Ch. J. Ermatinger, « Gilles of Rome and Anthony of Parma in an Anonymous Question on the Intellect », *Manuscripta*, 17 (1973), p. 91-114.

de Brabant (*magister Suggerius arguit sic*, 164vb), et un seul argument *contra* qui cite – et ce n'est pas un hasard - Avicenne (*in contrarium est Avicenna 6 Naturalium suorum*, f. 165rb) ; les réponses occupent la plus grande partie du texte mais avant de les présenter, Antoine esquisse une théorie sur le rapport entre *auctoritates* et pensée philosophique.

Nous préférons insister dans ces pages sur des aspects qui tiennent de l'histoire intellectuelle afin de mieux mettre en évidence, pour la première fois, la réception des textes noétiques parisiens chez des auteurs italiens dans les deux premières décennies du XIV^e^ siècle[18]. Nous présentons l'ensemble des thèses citées en faveur de l'unité de l'intellect qui sont une collection d'arguments formulés par les auteurs parisiens les plus célèbres impliqués dans ces débats. Le seul auteur explicitement cité est Siger de Brabant, dont il reprend plusieurs arguments :

Siger de Brabant, *De anima intellectiva*	Antoine de Parme, *Questio de unitate intellectus*, Budapest, ms. lat. 17, f. 164vb
Ex hoc sic arguitur. **Quod habet esse** abstractum (**absolutum** *ms. Digby*)[19] **a** principio causante **aliquem numerum, differentiam seu multiplicationem, caret illo numero, differentia seu multiplicatione**. Sed anima intellectiva si habet esse separatum a materia, abstractum esse habet (habet esse absolutum *ms. Digby*) a principio causante numerum, differentiam et multiplicationem aliquorum sub una specie. Quare non videntur esse plures animae intellectivae eiusdem speciei. (p. 101, l. 22 – p. 102, 28) Et confirmatur ista ratio, quia differre	Preterea, magister Suggerius arguit sic : illud **quod habet esse absolutum a** primo creante **aliquem numerum seu differentiam seu multitudinem, illud caret numero seu multitudine** ; sed anima intellectiva est huiusmodi ; ergo et cetera.

18. Une étude plus ample sur les positions philosophiques d'Antoine est en préparation.

19. Nous indiquons les variantes d'un des trois manuscrits qui contiennent l'ouvrage de Siger (le ms. Oxford, Bodleain Library, Digby 55, f. 152r-175v) et qui est différent sous plusieurs aspects des deux autres, retenus pour l'édition critique, parce que ses leçons individuelles se retrouvent dans les passages copiés par Antoine.

in specie, sicut differt homo ab asino, est differre per formam. Differre autem aliqua numero, cum sint eiusdem speciei, sicut differunt duo equi, est differre per materiam, per hoc quod forma equi **habet esse in diversis partibus materiae**. (p. 101, l. 18-22)

Secundo sic. **Nulla** natura **per se subsistens**, abstractum esse habens (**habens esse absolutum** *ms. Digby*) **a materia**, et sic de se individuata, **potest habere individua plura numero differentia. Sed anima intellectiva** per se subsistens est, esse habens abstractum (habens esse absolutum *ms. Digby*) a materia et **sic de se individuata**. Ergo non potest habere individua plura sub una specie. Maior huius rationis **sic declaratur**. Si **homo de sui ratione esset iste, seu Socrates, sicut non possunt esse plures homines quorum quilibet sit Socrates** seu iste homo, sic **nec possunt esse plures homines. Nunc autem, si homo esset per se subsistens, abstractum a singularibus, homo de sui ratione haberet esse individuatum. Omnis igitur** forma **per se subsistens**, non habens esse materiale, **de sui ratione est individuata**. (p. 102, l. 29-44)

Quod **si quis dicat** : cum sit anima intellectiva aliqua in me, **Deus potest facere aliam similem** ei et erunt plures, **dicendum quod Deus non potest contradictoria** et opposita **simul**, **nec** Maior est evidens. Et minor probatur quia causa multitudinis et differentie numeralis, sicut unus asinus differet ab alio quia forma speciei **habet esse in diversis partibus materie**, et sic relinquitur quod materia est causa numeri[20] et differentie et multitudinis existentium in eadem specie. (…)

Preterea, **nulla** forma **per se subsistens**, **habens esse asbolutum a materia potest habere plura individua numero differentia ; sed anima intellectiva** est huiusmodi ; quare etc. Minor est evidens. Et probatio maioris patet quia tunc esset **de se individuata** et tunc non posset multiplicari, quod **sic declaratur** : cum enim **homo de sui ratione esset iste, sicut Sor** vel Plato, **sicut non possent esse plures homines quorum quilibet esset Sor**, ita **non possent esse plures homines. Nunc autem, si homo esset per se subsistens** <**abstractum**> **a singularibus, homo de sui ratione esset individuatum. Omnis igitur** habens esse **per se** subsistens et habens esse absolutum habet **de sui ratione esse individuatum.**

Et **si aliquis dicat quod Deus potest facere animam intellectivam similem** in te et in me, **dicendum quod** non est verum. **Deus** enim **non potest facere contradictoria simul, nec posset facere**

20. L'expression *materia est causa numeri*, qui manque dans le texte de Siger, vient probablement du *De unitate intellectus* (6, § 96) de Thomas d'Aquin : « Quod dicunt ex ipso vocabulo apparere : quia non est unum numero nisi quod est unum de numero ; forma autem liberata a materia non est unum de numero, quia non habet in se causam numeri, eo quod causa numeri est a materia ». Antoine connaissait très bien le *De unitate* parce que dans les *Dubia et remotiones* il s'y réfère souvent, notamment pour critiquer l'interprétation de Thomas à Themistius.

potest Deus facere quod sint plures homines quorum quilibet sit iste Socrates : sic enim faceret quod ipsi essent plures homines et unus, plures et non plures, et unus et non unus. Quod **si anima intellectiva de sui ratione est aliquid individuatum**, per se subsistens et sicut Socrates, **facere aliam animam intellectivam eiusdem speciei cum aliqua quae nunc est, esset illam factam esse aliam et eamdem cum alia. In separatis enim a materia, individuum est** ipsa (*ipsa om. Digby*) **sua species, et** ideo aliud individuum esse **sub specie est etiam ipsum contineri sub alio individuo, quod est impossibile.** (p. 103, l. 48-59)

quod essent plures homines quorum quilibet esset iste Sor ; sic enim faceret quod ipsi essent plures homines et unus, plures et non plures, unus et non unus. Si igitur **anima intellectiva est aliquid individuatum**, ut dictum est, **esset facere aliam animam intellectivam cum** illa **que nunc est, esset illam factam esse aliam et eandem cum alia. In separatis enim a materia individuum est sua species et sub specie est etiam ipsum contineri sub alio individuo ; quod est impossibile.**

Quelques remarques paléographiques nous semblent nécessaires : on observe dans la première phrase une différence entre le texte d'Antoine (« … habet esse absolutum a *principio causante*… ») et celui de Siger (« … habet esse absolutum a *primo creante* … »). L'abréviation pour *principio* peut facilement se confondre avec l'abréviation pour *primo*, et celle pour *causante* avec l'abréviation pour *creante* ; dans ces cas il peut s'agir des simples fautes de lecture et non pas de leçons individuelles.

Dans la troisième phrase du tableau, l'édition de Siger a « nulla natura per se subsistens, habens esse absolutum » ; dans le manuscrit que nous avons consulté directement, Oxford, Bod. Library, Digby 55, on lit effectivement « natura » ; dans les deux autres manuscrits considérés pour l'édition, on lit le même mot. Cependant, toute l'argumentation de Siger porte sur la « forma » et l'expression du début de la démonstration se retrouve correctement dans la conclusion : « omnis igitur forma per se subsistens ». Antoine lit toujours « forma » dans le manuscrit qu'il copie. En raison de la logique du texte et du témoignage d'Antoine, il faudrait corriger la phrase de Siger et lire « nulla forma per se subsistens » au lieu de « nulla natura per se subsistens ». On peut en conclure qu'une variante proche du manuscrit Digby 55 a circulé en Italie dans les premières années du XIV^{e} siècle ; cette branche de la tradition manuscrite, que l'éditeur moderne considère moins importante, a connu pourtant une circulation relativement notable : elle est attestée en Italie et conservée en Angleterre.

Antoine copie les preuves que Siger présente comme appartenant à

certains philosophes (*aliqui philosophi*) qui défendent l'unité de l'intellect[21]. Cependant, Antoine ne s'intéresse pas aux réponses du maître brabançon. Il ne reprend du *De anima intellectiva* que les arguments *pro*, les deux premiers étant copiés *ad litteram*, les trois autres sous une forme plus brève. Les trois autres arguments parrallèles sont plutôt habituels dans les textes de noétique ; Antoine aurait pu les reprendre soit de Siger (ce qui est assez probable étant donné qu'ils étaient à proximité des deux autres qu'il avait copiés), soit d'une autre source. Nous les donnons pour faciliter les comparaisons :

Siger de Brabant, *De anima intellectiva*	Antoine de Parme, *Questio de unitate intellectus*, Budapest, ms. lat. 17, f. 164vb-165ra
p. 103, l. 60 – p. 104, 81 : Tertio sic. Album est divisibile in plura, non quia album, sed quia quantum et continuum, adeo quod si esset album non quantum nec continuum, non esset divisibile in plura alba, neque, si <esset> albedo separata per se subsistens, divisibilis esset in plures albedines. (...) Cum igitur intellectus habeat esse abstractum a quanto et continuo, non quantus nec continuus, non habebit individua plura sub una specie, cum ista pluralitas et multiplicatio divisione continui contingat.	Preterea, due forme eiusdem speciei diversitatem non habent ad invicem nisi ex eis in quibus sunt ; si existunt separate alie due forme essent una, sicut due albedines in abstracto sunt unum in concreto. Ex hoc arguitur : nullum abstractum continuo esse multiplicabile in eadem specie ; sed anima intellectiva est huiusmodi ; ergo et cetera.
Quarto sic. Dicit Philosophus duodecimo Metaphysicae quod,	

21. Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, p. 101, l. 4-12 : « Circa septimum prius propositorum, videlicet utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum, diligenter considerandum, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experientia comprehendi potest, quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur. Primo sic ». Cette phrase, qui ouvre le chapitre VII du *De anima intellectiva*, a donné lieu à des interprétations divergentes parce qu'elle a suscité de nombreuses questions relatives à la sincérité et le but de cette mise en garde de la part de Siger. Voir à ce sujet J. F. Wippel, « Siger of Brabant : What It Means to Proceed Philosophically », J.A. Aertsen, A. Speer (eds), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1998, p. 490-496.

si essent plures individui eiusdem speciei, essent plures motores primi eiusdem speciei ; et subdit quod tunc motor primus haberet materiam, quia unum specie, numero plura, habet materiam. Quod si intellectus est impassibilis, nulli habens aliquid commune, separatus a corpore, potentia sine materia, ut dicit Philosophus, non videtur idem Philosophus opinari ipsum esse specie unum et numero plura, sed unum numero tantum.	Preterea, si quilibet homo habet suam animam intellectivam et non est una in omnibus, tunc quilibet homo differet ab alio secundum speciem ; sed hoc est absurdum ; quare etc. Probatur quod 'quilibet homo differet etc.' quia cum essent separati differrent secundum speciem. Cum omnis individuatio sit materia in qua vel ex qua, et cum anima est separata, non habet materiam in qua nec ex qua, ut probatum fuit superius. Relinquitur ergo quod quelibet anima separata a corpore differat ab alia secundum speciem. Et cum sint ille eedem que prius erant in corporibus, relinquitur etiam quod existentes in corpore secundum speciem differant. Sed cum homo sit homo per animam intellectivam, relinquitur quod unus homo a quolibet homine differat secundum speciem.
Quinto sic. Secundum intentionem Philosophi, homines infiniti iam fuerunt. Quod si animae intellectivae multiplicarentur multiplicatione corporum humanorum, haberet Philosophus opinari esse animas numero infinitas, quod non videtur.	Preterea, si anima intellectiva non sit una numero in omnibus hominibus, ipsa erit frustra per tempus infinitum ; sed hoc est impossibile. Deus enim et natura nichil agunt frustra, ut dicitur I Celi et mundi. (...) Relinquitur quod anima separata numquam possit reconiungi corpori et cum sit perpetua per tempus infinitum existeret separata a corpore ; sed cum non sit intelligere sine fantasia, ut dicit Aristoteles in multis locis in III De anima, et fantasia sit in corpore, sequitur quod per totum illud tempus carebit propria operatione et sic esset frustra et ociosa.

La question de l'unicité de l'âme intellective, dit Antoine, est la plus difficile parmi toutes les questions sur l'âme ; il en donne trois raisons. La première en est qu'Aristote, le maître des philosophes (*magister philosophorum*), ne l'a pas résolue ; et là où Aristote nous abandonne (*deficit nobis*), nous sommes dans l'embarras (*sumus in ambiguitate*). La deuxième en est que les grands philosophes après Aristote (*maiores in philosophia viri*) et leurs

successeurs se contredisent à ce sujet. Ainsi, il y a d'une part les défenseurs de l'unicité de l'intellect : Thémiste, Avempace l'espagnol (*Avempace spanus*) et, longtemps après ceux-ci, Averroès qui voulait toujours sauver Aristote (*in omnibus visus est salvare Philosophum*) ; d'autre part, il y a ceux qui acceptent la multiplication de l'âme intellective : Alexandre, Avicenne et son collègue Algazel (*collega eius*). Cette diversité entre les opinions, continue Antoine, n'est pas seulement la cause de la difficulté de la question, mais aussi le signe qu'elles sont inséparablement liées les unes des autres. La troisième raison en est l'efficacité des arguments des deux parties : les uns comme les autres proposent des raisonnements invincibles. Devant une si grande difficulté, conclut Antoine, il faut se contenter d'une solution moyenne et procéder en deux temps : (1) confirmer la solution choisie par des arguments plus efficaces que ceux des adversaires et (2) contredire leurs raisonnements. Et à présent (*ad presens*), dit-il, les preuves contre l'unicité de l'intellect semblent plus efficientes (*efficacia rationum*) que les autres. Cette digression ainsi que les autorités citées semblent puisées dans le *De anima intellectiva* de Siger de Brabant :

Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, p.107, l. 42-45

Sed et sunt rationes multum difficiles quibus necesse sit animam intellectivam multiplicatione corporum humanorum multiplicari, et etiam ad hoc sunt auctoritates. Hoc enim volunt Avicenna et Algazel ; et Themistius hoc etiam vult de intellectu agente, illustrante et illustrato, quod multiplicetur, licet illustrans tantum sit unus ; et multo magis intellectum possibilem intendebat multiplicari.

Antoine de Parme, *Questio de unitate intellectus*, Budapest, ms. lat. 17, f. 165rb :

Istam questionem, dicit Commentator, esse difficillimam inter omnes questiones de anima. Cause autem istius difficultatis videntur esse tres. Una est quia illam non habemus determinatam ab Aristotele, et ubi deficit nobis ille magister philosophorum, sumus in ambiguitate, sicut dicit Simplicius super III° Celi et mundi. Alia est quia maiores post Aristotelem in philosophia viri, et eius sequaces, de ista questione se invicem contradicunt. Themistius enim et Avempace spanus et hiis multum tempore posterior Averroys, qui in omnibus visus est salvare Philosophum, volens quod una numero sit anima in omnibus hominibus. Econtrario autem volentes Alexander, Avicena et Algagel(!), collega eius, scilicet quod multiplicaretur

secundum multitudinem corporum humanorum. Diversitas enim inter tantos viros non solum est causa difficultatis, sed etiam est signum eius inseparabile. Tertia causa est efficacia rationum ad utranque partem.

Dans les *Dubia et remotiones*, Antoine cite encore Siger ; il se réfère à la théorie de l'*operans intrinsecum* et développe avec ampleur un exemple vaguement esquissé par le maître brabançon :

Siger de Brabant, *De anima intellectiva*, p.75, l. 68-74	Antoine de Parme, *Dubia et remotiones*, Vat. lat. 6768, f. 166ra
Non quaelibet ars utitur quibuslibet instrumentis, sed determinatis et dispositis, et praeparatis ad opera illius artis. Non enim contingeret scribere securi, et secare penna aut domificare cithara. Nunc autem anima [scil. intellectiva] utitur corpore ad sua opera, et est ut ars insita, ut ars domificandi si intraret ligna. Anima ergo requirit corpus determinatum dispositum et ad sua opera praeparatum.	Sugerius dat unum simile de arte hedificii : nam quando ego edifico lignum quia ars hedificii est in anima mea et est extra lignum, ideo lignum dicitur moveri ab extra quia movetur ab arte que est extra ipsum. Si ergo nos poneremus quod ars hedificandi esset coniuncta ligno sicut est coniuncta mihi, tunc lignum diceretur hedificari ab intrinseco et formaliter operari per talem artem et nullus tamen poneret quod ars illa daret esse ligno. Simile est hic quia intelligere et intellectus non sunt nisi velud artes quedam. Sic ergo apparet per quem modum intellectus est forma nobis secundum Averroym.

Il existe en outre un second renvoi à Siger, plutôt ironique, qui doit être considéré comme un clin d'oeil à une tradition orale, propre au milieu universitaire où Antoine enseignait. Le grand Siger, dit Antoine, ne savait pas à quelle catégorie appartiennent les espèces intelligibles et il vous a envoyé chercher la réponse dans le texte d'Aristote :

> Sed ex alia parte, ponere quod iste species sunt quedam substantie videtur absurdum dicere, tum species iste fiunt abstracte a speciebus imaginatis ; tunc si poneremus quod essent substantie poneremus etiam quod in ipsa ymaginatione reciperentur substantie. Quod absurdum videtur et ideo difficile est videre quid sint. Dico adeo quod Sugerus Magnus nescivit determinare quid sint, ymmo dixit quod tu legas in

> *Predicamentis* si vis scire in quo predicamento sint.Actamen quantum ad nostrum propositum spectat, quia non impedit, dicamus quod sit de genere accidentis eo quod id videtur magis probabile secundum quod communiter ponitur et quod sit de genere quantitatis licet sint quidam qui dicant quod sint de genere relationis. (*Dubia et remotiones*, Vat. lat. 6768, f. 167ra)

Dans la *Questio de unitate intellectus*, Antoine exprime les arguments en son nom (*dico, credo* etc.) et accepte une thèse plutôt que l'autre, séduit par la seule force des raisonnements ; il ne semble pas se plier devant une quelconque autorité ou censure et ne mentionne jamais d'argument théologique. Il est cependant important de souligner qu'aucun des arguments *contra* ne provient d'Alexandre ni d'Algazel et que les *pro* ne proviennent ni de Themistius ni d'Avempace ; seuls trois arguments *pro* (sur vingt-deux) sont attribués explicitement à Averroès, mais parmi eux, deux sont à peine esquissés par celui-ci, chose reconnue ouvertement par Antoine ; pour preuve, il cite en entier les fragments correspondants dans le commentaire du Cordouan[22]. Autrement dit, il attribue volontairement à Averroès un discours qui ne lui appartient pas, mais qui ne lui est pas non plus entièrement étranger, un discours qu'il copie, sans indiquer sa source, du *De plurificatione intellectus* de Gilles de Rome[23] :

Averroès, *In III De anima*, c. 55, p. 411, l. 706-717	Gilles de Rome, *De plurificatione intellectus*	Antoine de Parme, *Questio de unitate intellectus*, f. 164va
Et iste modus secundus	Sexta et ultima ratio talis	Secunda ratio Commen-

22. Antoine de Parme, *Questio de unitate intellectus*, Budapest, ms. lat. 17, f. 164va-b : « Et primo per tres rationes commentatoris Averoys positas III *De anima* ; quare manifestum neque una etc. (…) Et attendendum est quod iste due ultime non sunt sic formate a Commentatore, sed breviter valde tangit eas et dicit sic : *et si posuerimus ipsum esse multa, contingeret intellecta apud me et apud te esse sicut unum in specie et plura in individuo ; et sic res intellecta haberet rem intellectam, et sic in infinitum procedet* (*In III De anima*, F.S. Crawford (éd.), p. 411, l. 713-717). Et per hec verba innuit |164vb| rationem propriam et postea dicit : *et est <impossibile> ut discipulus non adiscat a magistro nisi scientia que est in magistro sicut virtus generans et causans scientiam que est in discipulo ad modum secundum quem iste ignis causat et ignit hunc ignem sibi similem in specie ; quod et impossibile. Et hoc quod scitum est idem in magistro et discipulo, fecit Platonem credere quod disciplina esset rememoratio* (*In III De anima*, F.S. Crawford (éd.), p. 412, l. 717-723) ». Nous mettons en italiques les citations provenant *ad litteram* d'Averroès.

23. Egidius Romanus, *De intellectu possibili*, Venezia 1500 (reimpr. Frankfurt a.M. 1982), f. 91rb corrigé avec Egidio Romano, *De plurificatione intellectus possibilis*, B.H. Barracco (éd.), Roma, Fratelli Bocca Editori, 1957, p. 18. Voir aussi les rapports entre Thomas Wylton et Gilles de Rome relevés dans ce volume.

secundum quem posuimus essentiam intellectus materialis dissolvit omnes questiones contingentes huic quod ponimus quod intellectus est unus et multa. Quoniam, si res intellecta apud me et apud te fuerit una omnibus modis, continget quod, cum ego scirem aliquod intellectum, ut tu scires etiam ipsum, et alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo ; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum.

est. **Si** potest ostendi quod **una et eadem species** intelligibilis **informat** omnes **intellectus**, tunc sequitur quod sit **unus intellectus numero** in **omnibus**. Nam licet non sequeretur quod eadem res uideretur ab oculo omnium hominum si unus esset oculus omnium hominum, bene tamen ualeret quod si una species informaret oculum cuiuslibet hominis, quod unus esset oculus cuiuslibet hominis. Ergo a simili : **si una species informat intellectum** omnis **hominis**, omnes homines habent **unum intellectum**. Quod autem una species informet intellectum omnis hominis patet. Nam possibile est quod plures homines intelligant lapidem. **Tunc** ergo **quero : aut est** per **unam speciem** lapidis, aut per aliam et aliam. Si per unam, **habeo** intentum. **Si per aliam et aliam, tunc ille due species differunt numero et conueniunt** in forma **cum ducant in cognitionem eiusdem nature**. **Sed** quotiescumque alique duo **differunt numero et conueniunt** in forma seu in **specie**, tunc **nullum eorum** habet intellectum

tatoris est hec : **si una et eadem species** numero potest **informare intellectum plurium** hominum, **intellectus** illorum **plurium** hominum **esset unus** et idem **numero** et eadem ratione **omnium**. (...) Minor probatur quia ponatur enim quod duo homines intelligant asinum ; planum est quod uterque intelligit asinum per speciem asini existentem in intellectu utriusque qua specie intellectus utriusque est informatus.

Tunc quero : aut ista **species est una** et eadem numero vel non ? Si sic, **habeo** propositum. **Si** autem uterque intelligat **per aliam et aliam** speciem vel formam, **tunc iste due differunt numero et conveniunt specie cum ducant in cognitionem eiusdem nature**, scilicet asini. **Sed** quecumque **numero differunt et conveniunt specie** sunt multa in potentia solum et **nullum eorum** est

in actu sed habent intellectum communem. Ideo nulla illarum specierum est in intellectu in actu sed habebunt intellectum communem. Et tunc **quero de illo intellectu communi cum possit intelligi** a nobis : **utrum intelligatur per eandem speciem uel per aliam**. Sed non est abire **in infinitum**, standum est igitur in primis quod **una species** potest **informare intellectum plurium hominum**, et pari ratione omnium ; igitur omnes homines habent unum intellectum numero.	**in actu intellectus, sed habent intellectum communem**. Item, **quero de intellectu illo communi : cum possit intelligi** ab aliis pluribus hominibus, **utrum intelligatur per eandem speciem vel per aliam**. Si per eandem qua est informatus intellectus utriusque, habetur propositum. Si per aliam et aliam, tunc erunt differentes numero et conuenientes in specie ; et sic redibit eadem questio que prius. Aut igitur procedetur **in infinitum** aut erit devenire ad hoc quod **una** et eadem**species** numero **informabitintellectum plurium hominum** ; quod intendebamus probare.

Ce n'est pas le seul passage copié par Antoine du *De plurificatione intellectus* . Il en est de même pour le deuxième argument donné par Gilles en faveur de l'unité de l'intellect :

Gilles de Rome, *De plurificatione*, f. 91ra (p. 15)	Antoine de Parme, *Questio de unitate intellectus*, Budapest, ms. lat. 17, f. 165rb
Non enim **est** multiplicatio **aliquorum** nisi **quia** in eis consideratur **potentia admixta actui et actus potentie**, et ita unius **in potentia pura et in actu puro non est** multiplicatio. **Unde una est materia omnium habentium eam, et unus est actus purus qui omnia produxit in esse. Sed in** ordine	Preterea, **non est** multitudo **in aliquo quia potentia est amixta actui et actus potentie. Unde in potentia pura et in actu puro non est** multitudo. **Unde una est materia prima omnium habentium eam et unus est actus purus quia omnia producunt in esse ; sed intellectus noster se habet in**

intelligibilium intellectus noster se habet quasi **materia prima in** genere **entium**, et tenet gradum infimum.	generatione **intelligibilium sicut materia prima in** generatione **entium** ; quare et cetera.

Les citations de Gilles de Rome sont particulièrement importantes, non seulement parce qu'elles permettent de comprendre la manière dont Antoine s'y rapportait (corrigeant ainsi l'interprétation que celui-ci donne d'Averroès), mais aussi parce que sa version de l'argument de Gilles sera reprise presque à la lettre par les averroïstes bolonais ultérieurs[24] :

Gilles de Rome, *De plurificatione intellectus*	Antoine de Parme, *Dubia et remotiones*, Vat. lat. 6768, f. 165va
f. 92ra (p. 26) : Unde et *Commentator dicit* quod huiusmodi intellectiva sunt unum secundum intentionem recipientis et multa secundum intentionem receptam, et appellat ibi 'secundum intentionem receptam' intentionem imaginatam, *quia eadem est que est in imaginatione et que informat <imaginationem> et que in intellectu recipit.* f. 93va (p. 37) : Satis apparet quod ex malo intellectu positionis Commentatoris procedit ratio. *Non enim species que informat intellectum est alia a specie que est in phantasia, nisi solum secundum esse differens.* Cf. f. 93vb (p. 38-39).	Dicit enim Egidius quod *Commentator* ideo *dicit* quod nos dicebamur intelligere per intellectum et quod intellectus uniebatur nobis quia species intelligibilis *eadem est que habet esse in intellectu et in ymaginatione ; quia*, ergo, eadem est species, ideo intellectus per speciem unitur nobis. *Sed ipse solvit hoc et dicit quod licet sit eadem, tamen habet esse alio et alio modo* et ideo propter hoc non diceremur intelligere formaliter. Sed ipse male deducit eius verba.

Le *De spiritualibus creaturis*[25] de Thomas d'Aquin est également copié tacitement par Antoine dans la *Quaestio de unitate intellectus* :

24. Taddeo da Parma, *Quaestiones de anima*, S. Vanni Rovighi (éd.), Milano, Vita e Pensiero, 1951, p. 45 : «Alii ut Aegidius dicunt quod quia species intelligibilis quae est principium intellectionis formaliter est eadem cum specie phantasiata numero quam in nobis habemus, hinc est quod formaliter sumus intelligentes (...) ».
25. Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae*, vol. II, P. Bazzi, M. Calcaterra *et al.* (eds), Torino, Marietti, 1953.

Thomas d'Aquin, *De spiritualibus creaturis*	Antoine de Parme, *Questio de unitate intellectus*, Budapest, ms. lat. 17, f. 165rb
a. 9, ag. 14, p. 401 : **Praeterea, omnes homines consentiunt in primis principiis. Sed hoc non esset, nisi id quo cognoscunt prima principia esset unum commune in omnibus hominibus. Huiusmodi autem est intellectus possibilis.**	**Preterea, omnes homines consentiunt primis principiis ; sed hoc non esset nisi illud quo cognoscunt principia esset unum commune in omnibus hominibus. Huiusmodi autem est intellectus <possibilis>.**
a. 9, ag. 11, p. 401 : **Praeterea, magis dependet accidens a subiecto quam forma a materia ; cum forma det esse materiae simpliciter, accidens autem** non dat esse simpliciter subiecto. **Sed unum accidens potest esse in multis** substantiis, sicut **unum tempus est in multis motibus**, ut Anselmus dicit. Ergo multo magis una anima potest esse multorum corporum ; et sic non oportet esse multos intellectus possibiles.	**Preterea, magis dependet accidens a subiecto quam forma a materia ; cum forma det esse materie simpliciter, accidens autem subiecto** solum secundum quid. **Sed unum accidens** numero **potest esse in multis** subiectis**,** ut**unus tempus in multis motibus,** ut patet ex IV° *Physicorum*. Quare unus intellectus est in pluribus hominibus, sed eadem ratione in omnibus. Sed in perpetuis nichil differunt esse et posse, ut dicitur III Phisicorum ; sed anima intellectiva est perpetua ; quare et cetera.

Dans les *Dubia et remotiones*, les renvois à Thomas visent surtout l'interprétation de Themistius dans le *De unitate intellectus*. Selon Antoine, le Themistius de Thomas est le Themistius d'Averroès[26] ; or tous les deux se trompent dans leurs analyses au sujet de l'intellect possible en tant que forme du corps :

> Sed alia oppinio fuit Averroys et Theofrasti et Themistii, licet frater Thomas imponat Themistio quod intellectus daret esse corpori nostro et ipsum perficeret et hoc propter quoddam verbum quod ipse dicit. Dicit enim quod *mihi est esse per possibilem intellectum non autem per istum tantum, sed etiam per agentem et magis per speculativum*. Ex quibus Thomas arguit : *si mihi est esse per intellectum possibilem, ergo intellectus possibilis erit forma corporis nostri dans sibi esse*. Nihilominus tamen hoc non fuit positio eius nec illa verba intendunt id quod frater Thomas intendit, ymmo intendit idem cum Averroy Themistius in illis

26. Cf. Thémistius, *In De anima*, III, ad 430a 23-25, Verbeke, p. 229, 81-85. Cf. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, 2, § 50-55.

> verbis, quia etiam Averroys posuit quod quodammodo intellectus esset forma corporis nostri ut posterius videbatur. (*Dubia et remotiones*, Vat. lat. 6768, f. 165rb)

Deux propositions de la censure parisienne de 1277[27] se retrouvent aussi dans un texte qui provient du même milieu des averroïstes bolognais[28] ; nous le citons ici pour contribuer à d'éventuelles études sur la réception du syllabus parisien chez les auteurs italiens.

Anonymus, *Utrum concedens quod compositum*, Vat. lat. 6768, f. 165ra	Les condamnations de Tempier
Ymmo et lapis magis est simplex quam homo licet hoc credatur ab aliis, quod tamen reputo falsum, quod illa sunt per aggregationem que non uniuntur secundum essentiam. Anima et corpus non sunt unum per essentiam, ergo etc. Maior patet. Minor probatur : nam anima unitur corpori sicut intelligentia celo, sed talis non unitur celo secundum essentiam, secundum omnes theologos, ergo etc., quia theologi sic intendunt. Patet primo per articulum comdemnatum et excommunicatum Parisius et est articulus qui sic dicit : quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam nisi sicut ex intelligentia et celo, hoc est, unum per aggregationem.	13. Quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est, unum per operationem.
Oportet verum dicere quod non plus fiat unum ex intellectu et homine ; non fiat unum nisi sicut ex intelligentia et celo, <et> est error Commentatoris ; propter quod avertant sic dicentes quod alius theologus verus et quilibet christianus tenent dicere quod intelligentia non unitur celo secun-	

27. Nous citons d'après D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, p. 82 et 106.

28. Maier, *Ausgehendes Mittelalter*, p. 355sq.

dum essentiam, sed secundum operationem, patet per aliud articulum qui sic dicit : quod corpus celeste moveatur per animam primo modo a principio intrinseco. Error quia constat quod non movetur nisi ab intelligentia ; ergo intellectiva non unitur per essentiam quia tunc esset principium intrinsecum.	92. Quod corpora celestia moventur a principio intrinseco, quod est anima ; et quod moventur per animam et per virtutem appetitivam, sicut anima. Sicut enim animal appetens movetur, ita et celum.

L'Anonyme cite les deux articles condamnés par Tempier dans une forme légèrement différente de celle qui nous est transmise par les manuscrits qui contiennent la liste de 219 erreurs[29]. On y lit un subtil déplacement herméneutique qui permet de lier noétique et cosmologie avec un accent typiquement sigérien. Dans le premier article cité, le mot *operatio* est remplacé par *aggregatio* et cette substitution peut difficilement trouver une justification d'ordre paléographique ; elle a probablement une importance doctrinale. La même opération est effectuée pour le second article cité. La thèse de Tempier vise en réalité un principe commun de la cosmologie arabe auquel on ne peut pas associer un auteur unique qui aurait inspiré la commission de censure[30]. Dans la forme de l'article citée dans le texte du manuscrit du Vatican, l'allusion au rapport entre l'appétit et le mouvement de l'animal est remplacée par des expressions d'origine sigérienne sur le lien entre l'intellect et le corps céleste.

La présence dans le texte d'Antoine de citations puisées chez les figures les plus célèbres du débat noétique parisien telles que Siger de Brabant, Gilles de Rome et Thomas d'Aquin témoigne de sa volonté de se positioner par rapport à cette tradition universitaire. Il s'agit en effet d'arguments devenus classiques

29. On connaît encore trop peu de choses sur la circulation éventuelle de ces listes en Italie. Nous n'avons pas trouvé de ressemblances avec la *Declaratio* de R. Lulle, avec la *Collectio errorum* et avec la version contenue dans l'*Yconomica* de Conrad de Megenberg. Cf. Raimundus Lullus, *Declaratio Raimundi per modum dialogi*, dans *Raimundi Lulli Opera Latina*, *t. XVII*, *Opera Parisis Annis MCCXCVII-MCCXCIX composita*, M. Pereira, Th. Pindl-Bücher (eds), Brepols, Turnhout, 1989, pp. 219-402. Le texte de la *collectio errorum* se trouve dans D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, op. cit., p. 292-314. Pour Conrad cf. S. Krüger, *Die Werke des Konrad von Megenberg*, *Ökonomik*, lib. III, vol. 3, Stuttgart, Hiersemann, 1984, p. 107-8 et 150-151.

30. Cf. H.A. Wolfson, *Plurality of Immovable Movers in Aristotle, Averroes and St. Thomas* et *The Problem of the Souls of the Speres, from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler*, dans I. Twersky (éd.), *Studies of Philosophy of Religion*, vol. 1, Cambridge Massachusetts, Harvard Unversity Press, 1973, p. 1-21 et 22-59. Cf. aussi M.-P. Lerner, *Le monde des sphères. I. Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 165-194.

dans la dispute universitaire sur la question de l'unité de l'intellect. En copiant ces arguments, Antoine choisit de s'inscrire dans une lignée philosophique et révèle son désir de reprendre et de continuer la tradition parisienne. Il veut penser ce que Siger, Gilles et Thomas ont pensé, mais non de la même manière, car ses réponses ne sont pas celles des auteurs copiés. La production philosophique italienne au début du XIV^{e} siècle reste encore à étudier dans sa totalité, et Antoine de Parme y figure comme un personnage central qui a permis la communication entre Paris et l'Italie, entre philosophie et médecine. Il est, de toute manière, un témoin essentiel, malheureusement oublié, de la première réception des textes noétiques parisiens dans les Universités italiennes.

Thomas Wylton

Thomas Wylton demeure encore l'un des auteurs marginalisés par l'historiographie médiévale : depuis A. Maier jusqu'à aujourd'hui à peine une vingtaine d'études ont mis en avant certaines des thèses que Wylton défend dans plusieurs de ses textes, restés en grande majorité dans les manuscrits. Prenons l'exemple du commentaire inédit au livre I et II au *De anima* contenu dans le manuscrit Oxford, Balliol College, 91, f. 247ra-277vb sur lequel existent uniquement quatre pages, écrites en 1968, par Z. Kuksewicz[1]. Le commentaire à la *Physique*, contenu dans quatre manuscrits[2], est étudié par C. Trifogli qui en prépare une édition. Ces deux derniers textes ont été très probablement composés à Oxford pendant son activité en tant que maître ès arts (1301-1304)[3]. De son activité en tant que maître en théologie à l'Université de Paris nous parviennent d'un *Quodlibet* qu'il a probablement disputé en 1315 ou 1316.

Th. Wylton a été surtout étudié pour ses opinons contraires à Pierre d'Auriol, Henry de Harclay, Sibert de Beek, Guido Terreni et Durand de

1. Z. Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance : la théorie de l'intellect chez les Averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles*, Wrocław/Varsovie/Cracovie, Ossolineum, 1968, p. 177-181.
2. Thomas Wylton, *On the Intellectual Soul*, C. Trifogli, L.O. Nielsen (eds), English translation by G. Trimble, Oxford, Oxford University Press, 2010, vii-x, ici viii, n. 7-13. Toutes nos références sont faites à cette édition.
3. Pour une bibliographie mise à jour voir O. Weijers, M.B. Calma, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500) VIII. Répertoire des noms commençant par S, T, U, V*, Turnhout, Brepols, 2011. Voir aussi l'article en deux parties, avec une édition de texte, de Ch. Schabel, *Parisian Secular Masters on Divine Foreknowledge and Future Contingents in the Early Fourteenth Century, Part II : Thomas Wylton's Quaestio Ordinaria 'Utrum praedestinatus possit damnari', dans Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales, 78/2 (2011), sous presse.*

St.-Pourçain[4] ; témoin important des débats de ses contemporains, Wylton est copié par Jean de Jandun, il inspire Walter Burley qui a été son élève et il est critiqué par Guillaume d'Alnwick[5]. Ses textes sont donc un important témoignage historique des réseaux intellectuels et des débats philosophiques et théologiques qui ont lieu à Paris et à Oxford dans les premières décennies du XIV[e] siècle ; mais au-delà de cet intérêt purement historiographique, on reconnaît en lui un penseur original, vif et subtil.

La *Quaestio de anima intellectiva* est le seul traité de Wylton qui bénéficie, en attendant les autres, d'une édition (et traduction) intégrale du texte[6], qui tient compte de tous les témoins manuscrits : Oxford, Balliol College, Ms. 63 (= O) ; Pelpin, Seminarium Duchowne, Ms. 53/102 (= P) ; Tortosa, Cathedral, Ms. 88 (= T). La *Quaestio* semble avoir été composée entre 1315 et 1317/1319 : Wylton se réfère à ce texte dans un *Quodlibet* qui a été achevé autour de 1315 et Jean de Jandun la cite dans ses questions sur le *De anima* qui peuvent être datées de 1315-1318 ou 1317-1319. Cependant, la question de la chronologie des œuvres de Jean de Jandun n'a pas fait l'objet d'un examen sérieux et détaillé[7] ; or cet aspect nous semble important parce que si le *terminus post quem* de la *Quaestio* de Wylton est 1315, peu après avoir soutenu à Paris le *Quodlibet*, on

4. Sur tout cela voir la bibliographie donnée dans l'*Introduction* de Trifogli et Nielsen, notes 18-27.
5. Sur le rapport Wylton – Jandun voir J.-B. Brenet, *Jean de Jandun et la Quaestio de anima intellectiva de Thomas Wylton*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56.2 (2009), 309-340 qui reprend dans cet article des comparaisons et discussions présentées dans Id., *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin, 2003, 112-121. Quelques fragments copiés par Jean de Jandun de la *Quaestio* de Wylton ont été signalés déjà en 1964 par W. Seńko, W.) dans *Tomasza Wiltona*, p. 41-44 et dans l'article *Jean de Jandun et Thomas Wilton : contribution à l'établissement des sources des 'Questiones super I-III De anima' de Jean de Jandun*, dans *Bulletin de philosophie médiévale* 5 (1963), p. 139-143. Sur Wylton – Burley voir C. Trifogli, *Thomas Wylton's Questio 'An contingit dare ultimum rei permanentis in esse*, dans *Medieval Philosophy and Theology* 4 (1994), p. 91-141. Sur la critique de Guillaume d'Alnwick voir A. Maier, *Wilhelm von Alnwicks Bologneser Quaestionen gegen den Averroismus (1323)*, dans Id., *Ausgehendes Mittelalter : Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des 14 Jahrhunderts*, 1, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1964, p. 23-26.
6. L'ancienne édition était publiée par W.Seńko, *Tomasza Wiltona Quaestio disputata de anima intellectiva*, dans *Studia Mediewistyczne* 5 (1964), p. 5-190.
7. La datation des *Quaestiones De anima* de Jean de Jandun est reprise par Nielsen et Trifogli du livre de J.-B. Brenet, *Transferts du sujet* qui donne cette date à la page 13 sans apporter d'arguments, en renvoyant seulement à une nouvelle édition de l'ouvrage de Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, où le chercheur polonais aurait proposé une nouvelle chronologie. L'important livre de J.-B. Brenet a été publié en 2003 et depuis aucune nouvelle édition de Kuksewicz n'est parue. En attendant de meilleurs arguments que celui d'autorité, il nous paraît plus raisonnable d'admettre encore la datation de L. Schmugge (*Johannes von Jandun (1285/89-1328) : Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten*, Hiersemann, Stuttgart, 1966, p. 123-125).

peut supposer qu'elle a été composée à Paris ; ce qui peut expliquer la reprise immédiate (entre 1315/1317 et 1318/1319) et l'usage direct que Jean de Jandun en fait dans son texte[8]. D'ailleurs, sauf erreur de notre part, le problème du lieu de composition de la *Quaestio* de Wylton n'est pas abordé dans l'*Introduction* de l'édition.

1. Une double rédaction ?

Une analyse des rapports entre les trois manuscrits, décrits dans la partie introductive de l'édition est donnée par Trifogli et Nielsen (p. xii-xv) ; ceux-ci pensent que les différences entre les manuscrits sont à considérer plutôt comme des fautes de lecture que comme des erreurs qui pourraient signaler des rapports de parenté entre les trois manuscrits : « they all, however, seem to us acceptable readings rather than errors, and so they are of no help in establishing the relative quality of the three manuscripts and their relationship » (p. xvi). Un tel jugement nous paraît un peu trop rapide étant donné que le manque d'erreurs communes est un indice de l'indépendance des manuscrits et de leur appartenance à des branches distinctes. En anticipant nos interrogations, on note que les éditeurs montrent implicitement que T et OP n'ont aucun rapport de parenté, mais qu'entre O et P on peut constater plusieurs ressemblances. Le manuscrit T surtout a attiré notre attention car il se distingue des deux autres par le fait qu'il transmet un texte plutôt abrégé : il ne donne pas toujours (1) les citations des références à Aristote et Averroès (p. xvii), et (2) plusieurs remarques relatives à l'objet ou à la qualité des arguments discutés par Wylton dans son texte (p. xvii-xviii) – ces explications peuvent être longues (12-15 mots) ou courtes (3 mots). Les éditeurs concluent que le texte dans OP ne peut pas être une expansion de T. Mais on peut, nous semble-t-il, encore aller plus loin et dire : les manuscrits et P ne copient pas T (= conclusion 1).

Les éditeurs ajoutent plus loin : « we consider it rather unlikely that Wylton is the author of these abbreviations and have adopted the fuller version of the text » (p. xix). D'où la question que l'on peut légitimement poser : s'il

8. Nous pensons que le rapport entre Wylton et Guido Terreni aurait dû être pris en compte pour préciser la datation : si Guido reconnaît dans le *Quodlibet* 3, q. 3 que Wylton a dans la *Quaestio* des arguments solides contre sa position sur la pure potentialité de l'intellect matériel (cf. p. xlv) et si Wylton critique dans la même *Quaestio* une position soutenue par Guido dans le *Quodlibet* 6, q. 6 (cf. p. li), il s'ensuit que la *Quaestio* a été écrite après le *Quodlibet* 6, q. 6 et avant le *Quodlibet* 3, q. 3 de Guido. Les éditeurs, qui ont consacré un article à cette polémique (*Guido Terreni and His Debate with Thomas Wylton*, dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XX (2009), notamment p. 577sqq.), ne l'utilisent pas dans l'*Introduction* en tant qu'élément de datation pour la *Quaestio*.

est impossible que Wylton écourte un meilleur texte, comment expliquer l'existence de l'abrégé transmis par T ? La note 47, p. xix, propose rapidement une hypothèse : T pourrait être la mauvaise copie d'une révision tardive, révision qui serait elle aussi de mauvaise qualité par rapport à OP : « one might consider the possibility that this T is a very defective copy of the text in a later revision and that this revision was to all appearances slight as compared with OP ». Trifogli et Nielsen mettent en évidence des « additions propres » à T (p. xx) ; ce sont des cas des mots copiés deux fois dans la même phrase, qui ne sont pas nécessaires à la compréhension de la thèse. Cela ressemble aussi aux répétitions habituelles pour les ébauches de texte, avant la révision de l'auteur :

> § 31, T : (...) quod in intellectu agente hoc est proprium, ut *in intellectu agente quod* scientia in actu sit eadem cum scito
> § 31, OP : (...)quod in intellectu agente hoc est proprium, ut scientia in actu sit eadem cum scito
>
> § 111, T : (...) substantiae autem aeternae sunt immutabiles *et aeternae immutabiles* et per se et per accidens (...)
> § 111, OP : (...) substantiae autem aeternae sunt immutabiles et per se et pee accidens (...)

Les éditeurs présentn aussi « a major case of expansion in T » (p. xxix) qui pourrait ressembler aussi à une substitution dans O (P ne transmet pas le texte pour cette phrase) : une répetition lourde est remplacée par un pronom qui donne plus de cursivité, sans modifier l'enjeu doctrinal :

> § 42, T : Praeterea, non est de intentione Commentatoris nec alicuius alterius quod in nobis sit duplex potentia cognoscitiva abstracta. Sed si intellectus agens esset forma intellectus materialis, sequeretur *quod in anima nostra esset duplex potentia cognoscitiva abstracta*. Nam intellectus materialis certum est quod est potentia cognoscitiva. Similiter intellectus agens...
> § 42, O : Praeterea, non est de intentione Commentatoris nec alicuius alterius quod in nobis sit duplex potentia cognoscitiva abstracta. Sed si intellectus agens esset forma intellectus materialis, sequeretur *hoc*. Nam intellectus materialis certum est quod est potentia cognoscitiva abstracta. Similiter intellectus agens...

Un autre exemple du même genre peut être résumé en deux étapes :

(1) Dans T, les éditeurs notent (p. xx) un argument qui reprend, selon Trifogli et Nielsen, une réponse d'Averroès à certains de ses adversaires, mais qui est totalement absent en OP. Le raisonnement de Wylton serait incomplet

parce qu'il reprend cet argument sans le développer par la suite, alors qu'il traite les autres arguments introduits dans le même contexte. Les éditeurs concluent : « so the additional argument of T is the only argument of the series (i.e. une serie de quatre autres arguments) left without a reply » (p. xxi). Ce qui, effectivement, n'a rien de particulier par rapport à d'autres textes médiévaux qui reprennent souvent des arguments des autorités sans toujours les discuter dans leur intégralité ; les éditeurs l'admettent (p. xxi). Cependant, une proposition de Wylton (« contra istum articulum etiam adducunt multas rationes, quarum efficaciores sunt superius positae et solutae ») suscite la conclusion suivante : « here Wylton explicitly states that he has answered all the arguments of this opinion » (p. xxi).

(2) Les éditeurs admettent ne pas avoir identifié la source de cet argument ; ils concluent que T est moins fiable au niveau des sources que OP : « the problem, however, is that these passages are quotations from Averroes and the additions of T are not found in the text of Averroes himself » (p. xii). Nous n'avons pas trouvé pourquoi tous ces fragments devraient être considérés comme des reprises d'Averroès : les trois premiers (§ 108-110) n'ont, ni explicitement dans le texte ni dans l'apparat des sources de l'édition, d'indication concernant leur origine dans Averroès ; seul le quatrième argument (§111) fait une référence au comm. 20 (du livre III du commentaire au *De anima* d'Averroès). Dans le paragraphe 108 (= premier argument) deux références à la *Métaphysique* VII et VIII donnent des difficultés aux éditeurs qui suggèrent avec une prudence nécessaire la *Métaphysique* d'Aristote. En outre, dans le paragraphe 112 qui suit immédiatement ces arguments, Wylton dit explicitement qu'il résume Averroès (« ad primum respondet Commentator ... »), mais il reprend tacitement Albert le Grand (voir *infra* la comparaison). Les éditeurs expliquent : « so if the additional argument of T had been included among those presented by Wylton, it should have received a reply, which is not the case » (p. xxi).

Il n'est cependant pas claire dans quel but une autre main aurait ajouté cet argument sachant qu'il n'a pas de réponse dans le texte ?

Jean de Jandun qui copie fidèlement de longs fragments de la *Quaestio* (p. xxii) ne connaît pas l'argument de T (ce qui est une preuve que Jandun connaît la version (remaniée) de OP) ; une autre preuve que OP ne copient pas.

Deux autres fragments sont discutés par les éditeurs (p. xxiii-xxiv) :

> § 20 : (...) quod intellectus materialis in se sit actus, licet sit in potentia ad intentiones intelligibiles, sicut superficies in se est actus, licet sit in potentia ad colores, *et sicut potentia visiva in se est quidam actus, licet sit in potentia ad actum visionis.*

> § 22 : Iuxta quod intelligendum quod haec definitio intellectus materialis est definitio naturalis quae datur per notiora nobis, non simpliciter, cuiusmodi definitio est haec 'natura est principium motus' etc. *et illa 'anima est actus corporis organici' etc.*

Ils se lisent uniquement dans T et ils ont une certaine importance dans le contexte où ils apparaissent : « <they> seem to serve the purpose of giving more conceptual unity to the discussion and making it more accessible » (p. xxiv) ; l'explication : « they are obvious improvements on the text and could be the work of Wylton himself or his secretary ».

Ce que les éditeurs nomment « des substitutions » (p. xxiv-xxxi) sont également intéressantes ; et tout d'abord le premier cas (p. xxvii) où Wylton fait référence à un argument attribué à Empédocle. Dans T, on lit seulement : « contra opinionem Empedoclis illa verba », alors que dans OP on lit un raisonnement beaucoup plus développé (30 mots en plus) :

> §23, T : Dicit igitur contra opinionem Empedoclis *illa verba*. Unde in 3 De anima dicit Philosophus quod anima est quodam modo omnia, quod intelligendum est intentionaliter, non realiter, ut posuit Empedocles. *Hic* (lege : *Hec*) de intellectu materiali.
> § 23, OP : Dicit igitur contra opinionem Empedoclis *quod intellectus 'non est aliquod entium', scilicet aliorum a se, 'antequam intelligat', id est antequam receperit intentionem obiecti, per quam assimilatur obiecto. Tunc enim fit omnia entia, puta intentionaliter.* Unde Philosophus dicit in 3 *De anima* quod anima est quodam modo omnia, quod intelligendum est intentionaliter, non realiter, ut posuit Empedocles. *Hanc puto esse intentionem Commentatoris* de intellectu materiali.

Cette référence à Empédocle ainsi que l'argumentation sont probablement puisées chez Albert (voir *infra* les tableaux) et peuvent être classés dans la même catégorie que des cas où OP développent des thèses ou des références rapidement présentées ou citées dans T (cf. p. xvii-xix). La référence explicite et détaillée à Averroès (p. xxvii) est semblable aux renvois incomplets ou imparfaits relevés auparavant :

> § 27, T : *Licet contrarium communiter teneant, scilicet* quod color est per se visibilis...
> § 27, OP : *Cuius contrarium dicit Commentator, 2 De anima, commento 67, ubi dicit cum Philosopho* quod color est per se visibilis...

La référence de Wylton à un autre de ses textes est également importante (p. xxviisq.) :

§ 197, T : Quomodo autem intellectus possibilis primo recipit speciem singularis ... dixi *alias*.

§ 197, OP : Quomodo autem intellectus possibilis primo recipit speciem singularis ... dixi *in quadam quaestione quam determinavi de verbo singulari, qua quaerebatur 'An possibile sit formare verbum de singulari materiali'*.

Cette auto-citation peut avoir une influence considérable sur la discussion des rapports entre les manuscrits : si l'on supposait que dans T cette auto-référence précise est soit remplacée ou abrégée par un *alias*, cela revient à dire que T abrège OP ; hypothèse qui, comme nous l'avons dit plus haut, ne se vérifie pas. Si l'on supposait qu'un autre auteur (non pas un simple copiste ou un secrétaire) que Wylton est resposable de version T (selon le modèle d'autres « plagiats » du XIV^{e} siècle) et qu'il copie cette référence à la première personne, il serait difficile de distinguer ce qui est réellement propre à cet auteur, et on pourrait difficilement le considérer distinctement. Ce cas fait plutôt penser que OP est une « expansion » plus soignée par Wylton ou par son secrétaire.

Trois autres cas de référence à la première personne (p. xxvi-xxvii), présents dans OP et absents dans T, peuvent être considérer dans le même contexte :

§ 23, T : ... ut posuit Empedocles. *Hic* (lege : *Hec*) de intellectu materiali.

§ 23, OP : ... ut posuit Empedocles. *Hanc puto esse intentionem Commentatoris* de intellectu materiali.

§ 106, T : Tertia ratio est ultima *Commentatoris supra posita*.

§ 106, OP : Tertia ratio sua est ultima *ratio supra posita quam allegat Commentator contra se, et ideo transeo*.

§ 198, T : Et ideo inter intellectum et speciem singularis materialis est proportio secundum opinionem fidei, sed non secundum opinionem *Philosophi et Commentatoris*.

§ 198, OP : Et ideo inter intellectum et speciem singularis materialis est proportio secundum opinionem fidei, sed non secundum opinionem *Commentatoris, quam puto esse opinionem Philosophi*.

La question du rapport entre les trois manuscrits n'a pas seulement un intérêt philologique, mais elle a aussi un enjeu doctrinal et historique, notamment en ce qui concerne les changements que l'on constate dans la position de Wylton face à la foi catholique. Dans T il manque une formule importante, à la première personne du singulier : « sed sola fide teneo » (p. xxxi) ; dans T toujours, la position des catholiques est nommée *apparentior*, alors que dans P (O ne transmet pas le texte pour cette partie), on lit *verior* :

> § 124, T : Dicant ergo catholici quod modo ex intellectiva – non obstante quod sit subsistens – et corpore humano fit unum, et similem modum et etiam *apparentiorem* modum unitatis poterit Commentator assignare. Et dico '*apparentiorem*' quoniam (...)
> § 124, P : Dicant ergo catholici quod modo ex intellectiva – non obstante quod sit subsistens – et corpore humano fit unum, et similem modum et etiam *veriorem* modum unitatis poterit Commentator assignare. Et dico '*veriorem*' quoniam (...)

Dans ces cas aussi nous aurons tendance à penser à un remaniement de la version T qui traduit le besoin de prendre des précautions pour une version nouvelle ou définitive du texte.

Toutes ces remarques nous amène à supposer que T ne copie pas OP et qu'il n'y aucune raison de supposer que T abrège OP ; plusieurs aspects spécifiques de T (au niveau du texte et de l'argumentation) font penser plutôt à une tradition différente de celle de OP (= conclusion 2). À partir des conclusions 1 et 2, on pourrait envisager que OP et T ne présentent pas suffisamment d'éléments communs pour qu'on puisse les intégrer dans un rapport de parenté. Mais en quoi consiste véritablement leur rapport, seule une étude plus attentive et plus approfondie, sur la base des importants détails de l'*Introduction*, pourra le préciser.

2. Wylton commentateur d'Averroès

Une lecture rapide suffit pour se rendre compte qu'un des buts majeurs de Wylton dans cette *Quaestio* est de présenter aussi clairement que possible ce qu'il considère comme la véritable position d'Averroès[9]. Le texte abonde en formules du genre *secundum intentionem Commentatoris* et en expressions qui impliquent directement sa position dans la recherche de la pensée du Cordouan : « hanc credo esse ultimam sententiam Commentatoris circa hanc materiam » (§ 76, 50, l. 7-8) ; « dico igitur quod sententia Commentatoris in hac materia consistit in hoc quod (...) » (§ 76, 48, l. 26) ; « (...) secundum eum probo per hoc quod dicit (...) » (§ 73, 46, l. 27) ; « et in hoc stat sua intentio, sicut credo » (§ 95, 62, l. 13) et ainsi de suite. Wylton veut mettre en avant ce qu'Averroès dit effectivement, « igitur ipse vult dicere quod... » (§ 70, 46, l. 10), et non pas ce que d'autres lui ont prêté : « et ideo qui imponunt Commentatori quod ipse posuit (...) salva pace, haec non fuit

9. Nous partageons entièrement la position des éditeurs qui disent : « in his explanation Wylton closely follows Averroes' texts, quoting many of them verbatim, so that the structure of this part is almost that of a commentary on the relevant parts of Averroes' commentary on the third book of the De anima » (xli).

intentio Commentatoris, ut prius satis declaratum est », § 178, 108, l. 1-8 ; « sed istud non valet contra Commentatorem », § 201, 120, l. 9. Il donne souvent l'impression qu'il suit de très près le texte d'Averroès (*primo arguit sic*, *secundo arguit sic* etc.) et souvent c'est le cas, mais parfois il s'inspire d'autres sources. Il essaie d'expliquer Averroès par lui-même et de chercher à l'intérieur du *Commentaire au De anima* ou dans autres textes du Cordouan le sens de quelques contradictions apparentes (§ 77, 50, l. 10-13). Wylton veut surtout réhabiliter l'image d'Averroès et s'efforce de montrer qu'il a des points de concordance avec la foi catholique, tout en soulignant ce qui le différencie de celle-ci : « (...) opinio sua in ista materia non discordat ab opinione vera et catholica nisi in duobus », « convenit enim cum opinione catholica in hoc quod sicut catholici ponunt (...) ita posuit Commentator », « in alio etiam convenit cum vera opinione (...) sicut catholici dicunt », « in alio discordat a vera opinione quod (...) » (§ 85-86, 56)[10].

3. Les sources parisiennes

Nous discuterons ici uniquement les sources ou les aspects qui concernent la réception des débats parisiens dans le texte de Wylton[11].

3.1. Albert le Grand

Une des sources les plus importantes de la *Quaestio* de Wylton est, à nos yeux, Albert le Grand qui est nommé explicitement à quatre reprises : il est la seule autorité moderne citée par Wylton. On devrait accorder plus d'attention à l'endroit où Wylton cite Albert et copie ensuite plusieurs longs fragments ; curieusement, ni dans l'introduction de Seńko ni dans celle de Nielsen et Trifogli ces passages (pourtant correctement identifiés dans l'apparat des sources) ne sont mis en parallèle ; Brenet, à la suite de Seńko, montre que Jean de Jandun copie ces mêmes fragments de Wylton, mais il ne montre pas non plus ce que Jandun puise dans Albert *via* Wylton, probablement sans savoir

10. Ces exemples, que l'on pourrait certainement multiplier, suffisent pour invalider les conclusions de D.N. Hasse selon lequel les « averroïstes » des XIII^e^et XIV^e^siècles n'étaient pas intéressés par la véritable pensée d'Averroès et qu'il n'était pas pris en compte en tant que philosophe, mais seulement en tant qu'interprète d'Aristote. Cf. D.N. Hasse, *Averroica secta : Notes on the Formation of Averroist Movement in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*, dans J.-B. Brenet (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin, Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005)*, Brepols, Turnhout, 2007, 330-331. Voir aussi dans ce recueil *Occurrences et citations*.
11. Ils ne sont pas mentionnés dans l'*Introduction* de Trifogli et Nielsen, p. xxxix-lxiii.

ce qui provient réellement du dominicain. Or, il nous semble important de mettre face-à-face les trois textes pour faciliter la comparaison au lecteur[12] :

Albertus Magnus, *De anima*, ed. Coloniensis, VII/1, III, tr. 2, c. 7, 187, l. 47-91	Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*, §104, 64, l. 20 – 66, l. 5 :	Johannes de Ganduno, *In De anima*, lib. III, quaest. VII, col. 260 (ed. Venezia 1553, rep. Frankfurt a.M. 1966)
Quarum una est, quod nos scimus, **quod omne compositum efficitur hoc aliquid per** unam **formam substantialem, quae est sua perfectio prima**, sicut in plerisque locis dicit Aristoteles. Constat autem, quod quilibet **individuus homo est hoc aliquid**, **ergo** sua **forma** est unica, quae est perficiens ipsum sicut perfectio prima ; haec autem est anima rationalis, quam illi vocant **intellectum** possibilem ; ergo ipse est unus in uno et alius in alio.	Praeterea, contra istam opinionem *arguit Albertus*, 3 De anima, per *quatu*or rationes. *Prima est ista* : ***omne compositum efficitur hoc aliquid per** suam **formam substantialem, quae est sua prima perfectio**. Sed* hic **homo est hoc aliquid** et singularis, numero distinctus ab alio. Igitur ***forma*** istius **est** singularis et *distincta a forma* alterius. *Forma autem sua est **intellectus** materialis*. Igitur etc.	Idem *Albertus arguit* contra istam opinionem *quatuor* rationibus. ***Prima** est ista* : ***omne compositum*** est ***hoc aliquid per** suam **formam substantialem quae est sua prima perfectio**, sed* hic **homo est hoc aliquid**, scilicet singularis homo distinctus numero ab alio homine : **ergo *forma*** eius est *distincta a forma alterius* simpliciter. *Forma autem eius est **intellectus***, quare etc.
Secunda est, quoniam **Aristoteles** dicit in prima philosophia **contra Platonem** loquens, quod **principia** rerum **particularium sunt particularia** ; potissimum autem principiorum est forma ; ergo ipsa est particularis in hoc particulari. Et sic, cum anima rationalis, quae	***Secunda** ratio* sua est haec : ***principia particularium sunt particularia**, per **Philosophum** 7 Metaphysicae **contra Platonem**.* Igitur cum ***intellectus* materialis** *sit forma huius* individui et illius, *oportet quod sit singularis*, **particularis** *et distinctus in hoc et in illo.*	***Secunda ratio*** stat in hoc : ***particularium principia sunt particularia**, ut patet per Aristotelem 7 Metaphysicae contra Platonem*, cum ergo ***intellectus** sit formale* principium *huius* hominis, *oportet quod sit singularis et distinctus in hoc et in illo*.

12. Nous mettons en gras le texte d'Albert repris par l'un et par l'autre, et en italique le texte commun à Wylton et à Jandun.

potissimum est **intellectus possibilis**, sit principium huiusmodi **particularis**, ipsa erit particularis		
Tertia autem est, quod nullus motor unus specie et numero in eodem tempore utitur duobus motis ab ipso ...	*Tertia ratio sua est ultima ratio* supra posita quam allegat *Commentator contra se*, et ideo transeo.	*Tertia ratio est ultima ratio*, quam tangit *Commentator contra se*.
Quarta est, si esset unus numero intellectus, qua est substantialis forma hominis, contingeret, quod plures homines unam in numero haberent formam et non unam **animalitatem**, quoniam **homo** est animal ex sensitivo, et hoc individuatur, et homo est ex intellectu, qui **non individuatur**. Et sic contingeret, **quod natura generis individuaretur et differentia maneret universalis non individuata**; et cum **species** secundum esse **componatur** ex utraque natura, contingeret, quod idem individuatum sicut **species** esset compositum **ex individuato secundum esse et ex non-individuato**, **ex corruptibili et ex incorruptibili**; **quae omnia sunt absurdissima**.	***Quarta*** *ratio* sua ***est*** ista : *cum* ***animalitas*** *in homine individuetur et numeretur in diversis suppositis hominis, humanitas autem* ***non individuatur*** nec numeratur – *nam* intellectus *materialis, per quem homo est homo, unus numero est in omnibus – sequetur* ***quod natura generis individuaretur, et differentia maneret universalis non-individuata,*** *sequeretur etiam quod* ***species componeretur ex individuato secundum esse et ex non-individuato,*** *similiter componeretur* ***ex corruptibili et incorruptibili, quae omnia*** *videntur* ***absurda.***	***Quarta*** *ratio* eius ***est*** haec, *cum animalitas in homine individuetur et numeretur in diversis supositis hominis, humanitas autem* ***non individuatur.*** *Nam* si *intellectus materialis, per quem homo est homo*, est *unus numero in omnibus hominibus, sequeretur quod* ***natura*** *generalis* (*lege :* ***generis***) ***hominis individuaretur, et differentia remaneret universalis et non individuata.*** *Et sequeretur quod* ***species componeretur ex individuato secundum esse, et ex non individuato,*** *similiter componeretur* ***ex corruptibili et incorruptibili : quae omnia sunt absurda.***

Wylton copie Albert dans d'autres fragments sans pourtant le citer explicitement ; à notre connaissance, cette présence tacite n'a pas été montrée

auparavant :

Albertus Magnus, *De anima*	Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*
III, tr. 3, c. 11, 221, l. 70-86 : In causa autem, quam inducemus, et modo convenimus cum Averroe in toto et cum Avempeche et in parte cum Alfarabio, dicentes, **quod intellecta** speculata **dupliciter fiunt in nobis** ; **quaedam enim fiunt in nobis per naturam**, **ita quod non accipimus ea** per aliquid vel **ab aliquo doctore nec per inquisitionem invenimus** ea, sicut **sunt 'dignitates** demonstrationum **primae',** quae sunt prima et vera, ante quae omnino nulla sunt, quae non scimus ex sensu, nisi inquantum terminos cognoscimus, notitia autem terminorum non facit notitiam principiorum nisi per accidens. **Quaedam** autem speculata **fiunt in nobis per voluntatem,** quia scilicet *studemus* **inveniendo** et audiendo a doctore, et haec omnia fiunt intellectu agente influente eis intelligibilitatem, et faciendo haec intellecta secundum actum esse intellecta intellectus agens coniungitur nobis ut efficiens.	§60, 36, l. 14-23 : De isto tamen intellectu in habitu est sciendum secundum Commentatorem, 36 commento 3 *De anima*, <**quod**> **intellecta** a nobis **duobus modis fiunt in nobis. Quaedam enim fiunt naturaliter**, **ita quod ea non accipimus a doctore aliquo vel per inquisitionem invenimus** ipsa, cuiusmodi **sunt dignitates** et principia **prima,** quorum cognitio non dependet nisi a lumine intellectus agentis et cognitione sensitiva. **Alia fiunt in nobis voluntarie,** quae vel *per doctrinam* vel **inveniendo** per inquisitionem, quorum notitia deducitur ex notitia principiorum, ita quod notitia talium dependet tamquam ex causa totali ex primis propositionibus seu verius ex intellectu materiali habituato illis primis propositionibus et intellectu agente[13].
III, tr. 2, c. 7, 186, l. 11-26 : Dicit enim universale, quod intelligitur, habere **duplex subiectum. Unum** quidem, **quo est verum**, et alterum, quo est **unum**	§112, 68, l. 3-14 : Ad primum respondet Commentator quod intellectus speculativus constituitur per **duo subiecta**, a quorum **uno habet esse**

13. Le texte correspondant d'Averroès dit (F.S. Crawford (éd.), Cambridge (MA), Medieval Academy of America, 1953, p. 496, l. 488-498) : « Et cum hec duo fundamenta sunt posita, scilicet quod intellectus qui est in nobis habet duas actiones, scilicet comprehendere intellecta et facere ea, intellecta autem duobus modis fiunt in nobis : aut naturaliter (et sunt prime propositiones, quas nescimus quando extiterunt et unde et quomodo) aut voluntarie (et sunt intellecta acquisita ex primis propositionibus) ; et fuit declaratum quod necesse est ut intellecta habita a nobis naturaliter sint ab aliquo quod est in se intellectus liberatus a materia (et est intellectus agens) ; et cum hoc declaratum est, necesse est quod intellecta habita a nobis a primis propositionibus sint aliquod factum congregatum ex propositionibus notis et intellectu agenti ».

entium mundi. Et vocat subiectum, quo est verum, particulare secundum **rem**, **eo quod in eo quod res est vel non est, notitia animae vera est vel falsa est, cum 'veritas intellectus sit adaequatio rerum et intellectuum'**, et quoad hoc subiectum universale est in potentia universale, quia confusum est in particulari, et est in aliqua sensibilium potentiarum. Et hoc modo universale non est **unum entium mundi**, quod vocamus universale, quia universale, prout est **unum entium mundi**, quod dividitur **contra particulare**, secundum eum et secundum veritatem *est 'in solis et nudis et puris intellectibus' et non in rebus extra animam.*

I, tr. 2, c. 2, 21, l. 40-47 : Habuit enim idem inducens quod habuit **Empedocles**, quantum ad similitudinem intellectus possibilis cum materia, et quantum ad hoc quod est **cognitionem fieri per assimilationem cognoscentis et cogniti**, et quod non fit cognitio rerum nisi per principia rerum ; et dixit cognosci simile simili et res esse ex eisdem principiis ex quibus sunt cognitae.

verum, et per illud subiectum intelligit **rem extra**, quae est obiectum motivum eius sub lumine intellectus agentis - res enim extra est causa agens una cum intellectu agente intellecta speculativa. Et quia eo quod **res est vel non est, est oratio vera vel falsa - veritas enim est adaequatio rei et intellectus** - ideo dicit quod intentiones intellectae habent suam veritatem ab isto subiecto, puta a re, extendendo 'subiectum' ad obiectum. Aliud subiectum habent intellecta speculativa a quo habent quod sunt **unum entium in mundo**, videlicet quod sunt *universalia* in actu distincta **contra particularia**, et ut sic *non sunt in rebus* secundum ipsum, *sed in intellectu solummodo*. Licet subiectum secundo modo dictum sit incorruptibile, subiectum tamen primo modo dictum est corruptibile[14].

§23, 16, l. 27-7 : Ad tertiam auctoritatem, quae plus inter alias ponderatur, cum dicit quod intellectus materialis 'non est aliquod entium ante intelligere', et eandem sententiam praetendit textus Philosophi secundum omnem translationem, dico quod illud scribit tam Commentator quam Philosophus inpingendo in opinionem **Empedoclis**, qui propter hoc quod omnis **cognitio** secundum philosophos omnes quasi

14. Les italiques correspondent ici et dans les comparaisons qui suivent aux similarités conceptuelles, non pas littérales, entre Wylton et Albert. Voici le texte d'Averroès qui est mis en discussion (comm. 5, 400, l. 376-390) : « Modo autem, quia ista intellecta constituuntur per duo, quorum unum est generatum et aliud non generatum, quod dictum fuit in hoc est secundum cursum naturalem. Quoniam, quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis ».

> **fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum**, posuit, cum anima intelligat omnia, quod propter hoc ex omnibus componeretur realiter, ita quod quodam esse reali anima in se comprehenderet omnia entia et sic quodam modo esset omnia.

Dans la première comparaison mise en avant, Wylton cite explicitement Averroès, mais il s'inspire d'Albert en le copiant mot-à-mot ; il refuse cependant l'argumentation d'Albert sur l'influence de l'intellect agent et se tient près d'Averroès pour la partie sur les premières propositions. Dans la seconde comparaison, on reconnaît la même pratique : Wylton cite Averroès comme s'il voulait reprendre la réponse de celui-ci, mais en réalité il copie Albert ; les parties sur « res est vel non est, est oratio vera vel falsa *etc.* » et sur l'universel sont absentes dans Averroès, mais présentes dans Albert ; preuve que Wylton s'inspire de celui-ci. La troisième comparaison est peut-être moins saisissants au niveau de l'emprunt littéral : cependant ni Aristote ni Averroès ne citent Empédocle pour le même sujet comme le fait Albert.

Notons encore un cas intéressant de l'usage du mot *experimur* à propos de la science que l'on acquiert :

Albertus Magnus, *De anima*, III, tr. 3, c. 6	Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*, § 19, 14, l. 21-24
Cum enim semper agat intellectus universaliter agens, statim phantasmatibus praesentibus aget intellectus speculativus ; et sic habebimus omnes **scientias** speculativas **sine studio** *et sine doctore*, et erit unus modus intellectus agentis in nobis et ante speculationem et post, **et hoc experimur esse falsum.**	Similiter non video obiectis praesentatis modo praedicto potentiae sensitivae et intellectivae alicuius intelligentis, quin aequaliter acquireret **scientiam** de aliquo aeque perfecte **absque** omni *sollicitudine* et **studio**, sicut si cum maxima attentione studeret, **cuius contrarium quilibet experitur in se.**

Nous reviendrons plus loin sur l'emploi du terme *experientia* chez Wylton.

3.2 Gilles de Rome

Quelques rapprochements entre le *De plurificatione intellectus* de Gilles de Rome[15] et le *De anima intellectiva* de Wylton sont à noter ; en premier lieu,

15. Texte cité d'après Egidius Romanus, *De intellectu possibili*, Venezia 1500 (reimpr. Frankfurt

les deux présentent six arguments par lesquels Averroès soutiendrait l'unité de l'intellect possible. Il n'existe pas un seul endroit dans le *De anima* d'Averroès où les six arguments se lisent ensemble (ils proviennent du comm. 5, 385, l. 65 – 386, 85 ; 402, l. 431-447 et 411, l. 403 – 412, l. 478) ; les rapprochements entre les deux traités sont donc d'autant plus intéressants. Les voici :

Averroes, *In De anima*, III, 411, l. 707 – 412, l. 728	Egidius Romanus, *De plurificatione intellectus possibilis*	Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*
	Hiis ergo uisis, notandum quod Commentator sex rationibus positionem suam roborat, et vult ostendere quod intellectus qui dicitur possibilis est unus numero.	Ad hoc ponendum movetur propter has rationes.
	Quarta ratio talis. Nam **si intellectus esset** *multiplicatus* tunc idem seipsum moveret.	Prima est ista : **si intellectus esset** *numeratus* in omnibus hominibus, esset intellectum in potentia tantum sicut singulare, et per consequens motivum intellectus ; ex quo infert quod *idem esset motivum et motum*. (...) Si igitur intellectus materialis esset quaedam forma corporalis, sequeretur quod *idem esset movens et motum.*
	Quinta autem ratio talis est quod si **idem se ipsum reciperet**, quia ille **intellectus** omnes **formas materiales recipit** ; si igitur et ipse **intellectus**	Secundo arguit sic, reducendo ad hoc inconveniens quod **idem reciperet se**, dato quod **intellectus** materialis *numeraretur*. Consequen-

a.M. 1982), f. 91b corrigé avec Egidio Romano, *De plurificatione intellectus possibilis*, B.H. Barracco (éd.), Roma, Fratelli Bocca Editori 1957, p. 17-18. Nous changeons l'ordre des arguments de Gilles de Rome pour respecter, lors de la comparaison, celui de Wylton.

	multiplicaretur et **esset forma materialis et idem seipsum reciperet**. Sed ista quinta ratio modicum differt a quarta.	tia patet ex praedictis, quoniam ex quo **intellectus** materialis est **receptivus** cognitionis cuiuslibet **formae materialis**, et **intellectus materialis est forma materialis**, supposito quod sit numerabilis, per ipsum, **sequetur quod est receptivus** *cognitionis* **sui ipsius**. Sed ubi cognoscens et cognitum sunt idem, cognitio media est idem cum extremis. Igitur eo ipso quod recipit cognitionem sui ipsius, **recipit se ipsum**, quod est impossibile.
	Tertia ratio talis est. Nam si intellectus multiplicaretur tunc ea que erunt in intellectu non essent in actu : cuius ratio est quia si intellectus multiplicaretur *esset virtus materialis* et esset **hic et nunc** : sed ea que sunt **hic et nunc** sunt in intellectu in potentia ergo et cetera.	**Tertio** reducit ad inconveniens quod reciperet et cognosceret in quantum hoc, et sic *non distingueretur a sensu*. Consequentia patet, quia omnis cognitio quae respicit **hic et nunc** ad sensum pertinet. Prima consequentia probatur, quia receptum recipitur per modum recipientis. Sed intellectus materialis per se est singularis. Ergo species quam recipit erit singularis et in essendo et in repraesentando ex eadem causa qua in sensu.
Quoniam, si res intellecta apud me et apud te fuerit una omnibus modis, continget quod, cum ego	Sexta et ultima ratio talis est. (…) Quia autem una species informet intellectum omnis	Quarto arguit reducendo ad hoc inconveniens quod in intentionibus seu speciebus intelligibilibus

scirem aliquod intellectum, ut tu scires etiam ipsum, et alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, *continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo*; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic **procedit in infinitum.**

hominis patet, nam possibile est quod plures homines intelligant lapidem, tunc ergo quero aut est *per unam speciem lapidis, aut per aliam et aliam.* Si per unam, habeo intentum; *si per aliam et aliam, tunc ille due species oportet quod differant numero.* Et communicant in forma cum ducant in cognitione unius nature : sed quotienscumque aliqui dicunt ***differentiam in numero et communicant in forma seu in specie***, tunc nullum eorum habet intellectum in actu et habent tamen intellectum communem. Ideo nulla illarum specierum est in intellectu in actu sed habebunt intellectum communem. Et tunc quero de illo intellectu communi cum possit intelligi utrum intelligatur per *eandem speciem vel per aliam* : **sed non est abire in infinitum.**

in abstrahendo speciem a specie**esset processus in infinitum.** Consequens est falsum et implicans contradictionem, quia ordini repugnat infinitas. Consequentia probatur, quia tunc species in intellectu tuo et meo ***distinguerentur numero et convenirent specie.*** **Igitur contingeret abstrahere *unam speciem ab illis duabus speciebus.* Illa species abstracta per intellectum meum et tuum per eandem rationem *est alia et alia, quia in alio et alio intellectu.* Igitur per eandem rationem ab illis duabus speciebus abstractis contingit *abstrahere aliam speciem, quae per eandem rationem esset alia et alia, abstracta per intellectum tuum et meum.* Et sic processus esset in infinitum etc.**

1) le premier argument de Wylton correspond au quatrième argument dans le texte de Gilles : si l'intellect possible était multiplié (ou dénombré), l'agent serait identique au patient, ce qui signifie que l'intellect possible serait pour lui même moteur et mu. Le raisonnement de Wylton est plus développé que celui de Gilles ; celui-ci utilise dans le troisième argument une idée abordée par Wylton et par Averroès : l'intellect multiplié est *in potentia* (pour Averroès voir éd. F.S. Crawford, p. 402, l. 435-437).

2) le second argument de Wylton correspond au cinquième argument de Gilles. Averroès le traite à deux endroits : dans le premier cas (F.S. Crawford (éd.),

p. 385, l. 67 – 386, l. 85), il détermine la séparabilité ou la non-matérialité de l'intellect possible ; étant donné que cet intellect reçoit des formes matérielles s'il était matériel, il se recevrait soi-même. Dans le second cas (F.S. Crawford (éd.), p. 403, l. 435-441), Averroès précise que l'intellect matériel ne peut pas être individué (un *hoc aliquid*) puisque dans ce cas il serait un intelligible en puissance ; or c'est un intelligible en puissance qui actualise l'intellect possible, ce qui revient à dire que s'il était individué, l'intellect possible se recevrait soi-même[16]. Gilles et Wylton prêtent à Averroès un argument qui mélange en réalité les deux raisonnements : si l'intellect possible était multiplié, il serait une forme matérielle et il se recevrait soi-même. Aucun des deux ne retiennent ni que le Cordouan traite le problème de la substance de l'intellect possible lorsqu'il parle des formes matérielles qu'il reçoit ni que la multiplication de l'intellect possible n'est pas mise en relation avec la question de la réception des formes matérielles. Il nous semble important de signaler que ce thème absent tel quel chez Averroès (c'est en réalité une interprétation), est présent chez Gilles et Wylton.

3) le troisième argument de l'un correspond au troisième de l'autre : si l'intellect possible était multiplié, il serait une *virtus materialis* ou semblable aux sens. Pour cette idée Gilles emploie la formule « intellectus esset hic et nunc », Wylton parle de « intellectus singularis ». Le raisonnement de Wylton est encore une fois plus développé : alors que Gilles se contente de dire « sed ea que sunt hic et nunc sunt in intellectu in potentia ergo et cetera », Wylton reprend ses arguments antérieurs en utilisant en partie le même vocabulaire que Gilles : tout ce qui tient d'une connaissance « hic et nunc » est redevable aux sens, donc au singulier ; par conséquent, si l'intellect possible était multiplié et semblable au sensible, il serait singulier (déterminé) et recevrait uniquement des intelligibles singuliers (déterminés). On retomberait, dit Wylton, dans les inconvenients présentés antérieurement selon lesquels le recevant est identique au reçu, et le moteur est identique au mû. L'idée se trouve sous une forme légèrement différente (le rapport entre *esse extra animam* et *esse in anima* ne se lit ni chez Gilles ni chez Wylton) et avec un autre vocabulaire chez Averroès (F.S. Crawford (éd.), p. 402, l. 441-448).

4) le quatrième argument de Wylton correspond au sixième argument de Gilles ; à la source des deux auteurs sont sept courtes lignes dans l'édition de Crawford, p. 411, l. 710-717. Wylton et surtout Gilles en font une description détaillée et présentent des points à peine indiqués par Averroès, indication

16. Cet argument d'Averroès est assez proche du premier développement de Wylton : celui–ci utilise *intellectum in potentia sicut singulare*, Averroès emploie *aliquid hoc – intentio intellecta in potentia*.

claire que pour l'un et pour l'autre cet argument a une importance majeure. Wylton insiste sur des aspects que ni le texte de Gilles ni celui d'Averroès ne présentent (la question de l'ordre et l'infini au début de l'argument, par exemple) ; mais on constate que Wylton préfère parler de l'intellect qui est à toi et à moi (*intellectus tuus et meus*) selon le vocabulaire d'Averroès (*res intellecta apud me et apud te*), alors que Gilles préfère un registre plus général (il parle de *plures homines*). Le problème est essentiellement identique chez les trois auteurs : est-ce que l'espèce intelligible abstraite est identique pour tous les individus ou est-elle différente ? Le cas problématique est le suivant : si l'intellect était multiplié, chacun abstrairait des espèces intelligibles différentes dans le nombre (parce qu'une espèce intelligible est dans un intellect et une autre espèce est dans un autre intellect), mais semblables en forme ou en espèce ; dans ce cas, pour rendre la communication possible il faut avoir une autre espèce intelligible abstraite à partir de l'espèce intelligible de l'intellect *x* et de l'espèce intelligible de l'intellect *y,* et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Gilles et Wylton utilisent un vocabulaire similaire, mais absent dans Averroès : « species <intelligibiles> distinguerentur in numero et convenirent specie » (Wylton) / « differunt in numero et communicant in forma seu in specie » (Gilles) ou, encore, l'intellection se fait « per aliam et aliam speciem ».

5) les arguments cinq (la science est identique dans l'intellect du maître et dans l'intellect du disciple) et six (par le singulier on ne connaît pas l'infini) de Wylton ne se trouvent pas chez Gilles.

À la fin de cette comparaison, on peut conclure que la méthode de Gilles qui consiste à montrer en six points la thèse d'Averroès en faveur de l'unicité de l'intellect se trouve aussi chez Wylton. Quatre de ces arguments se trouvent chez l'un et chez l'autre. Le vocabulaire est souvent identique ou très proche dans les deux textes, alors que peu de ressemblances notables peuvent être retenues avec le vocabulaire d'Averroès. Les deux auteurs développent des thèses que le Cordouan présente très rapidement et on remarque le même glissement du sens de l'argumentation pour le même problème chez Wylton et chez Gilles. Il nous semble que l'on peut avancer l'hypothèse que Wylton connaît, mais utilise librement le *De plurificatione* de Gilles ; cependant, il ne le copie pas et développe des arguments que Gilles discute rapidement (l'argument 2 de Wylton, par exemple).

3.3. Siger de Brabant

L'un des points majeurs de la noétique de Wylton est la théorie selon laquelle l'intellect possible dépend du corps humain dont il se sert comme d'un organe qui lui procure les images ; sans cette dépendance, la pensée serait impossible.

Il s'agit, selon Wylton d'une dépendance naturelle et d'une inclination naturelle de l'intellect possible vers le corps humain[17]. Il parle dès le début du traité d'une « inclinationem naturalem, ordinem et dependentiam ad aliud, ita quod ex alio et ipsa natum sit fieri unum compositum » (§ 6, 8 ; l'idée revient avec les mêmes mots dans § 95, 62, l. 2, § 124, 74, l. 30, § 125, 76, l. 19). Avant Wylton, Siger de Brabant avait fait de cette thèse de la dépendance naturelle une des doctrines majeures de sa noétique (Jean de Jandun la reprend aussi)[18]. Il dit que l'âme intellective dépend du corps pour qu'elle puisse accomplir l'action d'intellection ; elle n'en dépend cependant pas comme d'un sujet où s'accomplit l'intellection ou qui subit l'intellection, mais comme d'un objet qui lui permet de penser par les phantasmes, de même que le sens dépend de l'objet sensible qui l'affecte et entraîne la sensation[19]. En raison de cette

17. Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*, § 95, 62, l. 1-4 : « Hunc autem intellectum posuit habere naturalem inclinationem et dependentiam ad corpus organicum perfectum potentiis sensitivis hominis, quas posuit alterius speciei omnino a potentiis sensitivis cuiuslibet alterius animalis, ut patet ex fine 20 commenti ». Ibid., § 168, p. 102, l. 11-13 : « Ergo cum per istos intellectiva sit forma corporis et ex corpore dependens, sequitur secundum intentionem Aristotelis ex hoc quod sit extensa ». Wylton se réfère à Averroes, *In De anima*, III, com. 20, p. 454, l. 315-318 : « Et per istum intellectum differt homo ab aliis animalibus ; et si non, tunc necesse esset ut continuatio intellectus agentis et recipientis cum animalibus esset, eodem modo ».

18. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis*, A. Marlasca (éd.), Paris/Louvain, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1972, p. 106, l. 103–105 : « anima intellectiva non sibi sufficit per se sed eget corpore et viribus corporeis quibus naturaliter est unita ad propriae speciei operationis expletionem, cum non sit intelligere sine phantasmate : hinc est quod intelligere est commune. Unde intelligere non est commune animae et corpori sicut sentire. Sentire enim sic est commune animae et corpori quod est in materia ens et in organo ; non sic autem intelligere ; et non est comparatio intellectus in intelligendo ad phantasmata penitus sicut sensus ad sensibilia obiecta : sensus enim non naturaliter unitus est obiecto ex quo debet sentire, intellectus autem naturaliter est unitus corpori et viribus corporeis ex quibus habet intelligere ». Pour Jean de Jandun voir Brenet, *Transferts du sujet*, p. 349-352. Pour Siger de Brabant voir dans ce recueil le chapitre *D'Averroès au Liber de causis : questions noétiques*.

19. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, B.C. Bazán (éd.), Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1972, p. 84, l. 60-72 : « anima tamen intellectiva corpori est unita in operando, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate, in tantum quod sensibilia phantasmata non solum sint necessaria ex principio accipienti intellectum et scientiam rerum, immo etiam iam habens scientiam considerare non potest sine quibusdam formis sensatis, retentis et imaginatis ; […] et cum intellectus dependeat ex corpore quia dependet ex phantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut ex subiecto in quo sit intelligere, sed sicut ex obiecto, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui ». On comparera avec profit ce fragment de Siger avec le fragment suivant de l'Anonyme de Giele (M. Giele, F. van Steenberghen, B.C. Bazán (eds), *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'âme d'Aristote*, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1971, p. 75, l. 56-64) qui semble attaquer exactement l'essentiel de l'argumentation du maître brabançon : « Hoc autem non est ut intelligere sit

dépendance, on attribue la pensée non seulement à l'intellect, mais aussi à l'individu ; en effet, c'est surtout l'homme qui intellige à la suite de l'union entre l'intellect et le corps par le biais des phantasmes :

Siger de Brabant	Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*
De anima intellectiva, III, 85, l. 76-85 : Et apparet iam ex dictis qualiter non solum intellectui, sed etiam homini attribuatur intelligere. Hoc enim non est quia intelligere est in corpore, nec quia phantasmata sunt in corpore, sed cum homo intelligat, hoc est verum secundum partem eius quae est intellectus. Unde quia intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam, operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus, sive sint operationes sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos intrinseci motores, vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones eorum appellantur. *Quaestiones super Librum de causis*, q. 52, 182, l. 144–155 : dicendum quod intellectus non est per se operans ut dicatur proprie intelligere ; immo magis proprie homo intelligit, non per unionem quam habeat ad corpus in ipso intelligere sicut ad subiectum ipsius intelligere, egens corpore tanquam fundamento materiali in quo	§ 125, 76, l. 19-27 : Dico ergo quod propter naturalem inclinationem et dependentiam intellectus materialis a corpore, qua et in esse et in operatione sua finali a corpore organico huiusmodi virtutes sensitivas habente dependet, quae sunt praeparationes necessariae respectu cuiuscumque actionis eius, ita quod intelligere non est eius, sed dependet essentialiter ex corpore tamquam ab eo quod operatur, ideo ex his fit unum. Et ad hanc intentionem dicit Aristoteles, 1 *De anima*, quod si intelligere sit imaginari vel non sit sine imaginatione, impossibile est quod sit extra corpus. Per quod vult dicere : intelligere non est proprium intellectui, sed est totius coniuncti primo sicut eius quod primo intelligit. Unde dico quod huiusmodi naturalis dependentia et ordo principiorum hominis ad invicem, quae non invenitur in cumulo lapidum, qui sunt simul sine omni commixtione naturali vel dependentia ad invicem, sufficit ad hoc quod homo sit vere unum ens definibile et subiectum demonstrationis.

perfectio hominis, sed eget homine ut obiecto. Sic non est dicere intellectum intelligere, sed hominem, non ex hoc modo quo intelligere sit in materia, ut videre in oculo, et per consequens non ut perfectio, sed ut separatum a materia. Eget tamen materiali corpore ut obiecto, non ut subiecto suo ; et pro tanto est dicere hominem intelligere ; tamen non est ita ut dicimus hominem sentire. Si dicas quod proprie homini <convenit intelligere>, non est probatum, et ideo hoc est negandum ». Voir aussi le fragment de Siger cité dans la note antérieure. Sur ces rapprochements très importants entre l'Anonyme de Giele et Siger nous revenons dans une prochaine publication.

sit intelligere : nam ex hoc sequeretur quod nec esset per se subsistens in suo esse, sed egeret subiecto corpore tanquam fundamento sui esse ; sed dicitur homo, non anima, intelligere eo quod in ipso intelligere corpore egeat sicut obiecto cui naturaliter unitur […].

Siger souligne également une différence essentielle, qui se lit aussi chez Wylton, selon laquelle l'intellect ne s'unit pas au corps humain de la même manière que l'intelligence s'unit au corps astral ; l'intellect communique avec le corps, plus précisément avec cette partie dans le corps que sont les images – cette union est opérationnelle, tandis que l'intelligence s'unit au corps astral comme un moteur s'unit au mobile. En outre, Siger, comme Wylton, montre qu'en raison de cette dépendance et inclination naturelle, l'union de l'intellect avec le corps précède l'opération par le biais des images, thèse à peine envisagée par Averroès[20] ; et cela est une idée que les deux auteurs mettent en avant pour souligner encore mieux la différence par rapport à l'intelligence et le corps astral :

Siger de Brabant	Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*
In tertium De anima, q. 8, 25, l.1–28 : tunc diceretur quod intellectus est in corpore, scilicet operans in corpore, et hoc potest esse dupliciter, scilicet intelligens vel movens. Tunc dico quod intellectus non est in qualibet parte corporis quantum ad ipsum actum qui est intelligere. Sed ideo est intelligens in corpore quod est intellectus in aliqua parte, non utens tamquam instrumento vel organo ipso, sed propter hoc quod communicat	§ 125, p. 76, l. 19-26 :Ad aliud dicendum quod non est simile quoniam intelligentia motrix caeli nec in esse nec in sua operatione prima, quae est speculari Deum, dependet ex suo movere caelum. Sed suum movere caelum consequitur suam operationem primam, ita quod suum intelligere Deum est causa motus sui perpetui. Et ideo intelligentia movens caelum unitur caelo ut motor tantum, et eodem modo unitur intellectus agens

20. Averroès expédie en deux lignes la question de l'union naturelle de l'intellect possible en se la présentant comme une possibilité d'interprétation d'une des thèses de ses devanciers (F.S. Crawford (éd.), p. 450, l. 205-211) : « et secundum hanc expositionem, cum dixit : 'et cum fuerit abstractus, est quod est tantum, non mortalis', innuit intellectum materialem secundum quod perficitur per intellectum agentem, quando fuerit copulatus nobiscum ex hoc modo, deinde abstrahetur. Et forte innuit intellectum materialem in sua prima continuatione nobiscum, scilicet continuatione que est per naturam ».

cum operante per illam partem, scilicet cum phantasia. Secundum autem aliam operationem intellectus est in corpore, id est intellectus est movens corpus vel motor in corpore.

De anima intellectiva, 86 sq., l. 11–16 : Nec est intelligendum quod homo ideo intelligat, quod intellectus sit motor hominis : intelligere enim in homine motum naturaliter praecedit ; nec etiam homo intelligit quia intelligibilia phantasmata sint nobis unita ; sed quia, sicut prius dictum est, cum intellectus intelligendo sit operans sine motu, est operans in operando unite se habens ad corpus *per suam naturam*. corpori humano et intellectui materiali. Non sic autem intellectus materialis unitur corpori humano, quoniam tam in operatione sua perfectissima quam in esse ex corpore dependet, ita quod sua copulatio corpori praecedit sicut causa omnem eius operationem.

Pour renforcer notre comparaison entre Siger et Wylton, rappellons la position d'un autre averroïste, communément appellé l'Anonyme de Giele ; celui-ci, on le sait, considère qu'il n'est pas suffisant de soutenir l'union entre le corps de l'homme et l'intellect pour dire que l'homme pense. Et il appuie son analyse sur le cas des corps astraux : l'intellect est uni à l'homme par sa nature, alors que l'intelligence n'est pas unie au corps astral par sa nature, mais seulement comme un moteur. Cependant, l'Anonyme de Giele n'admet pas qu'à la suite de cette comparaison l'on puisse légitimement soutenir que l'homme pense ; il s'oppose visiblement à une position très semblable à celle de Siger de Brabant[21].

21. Anonyme de Giele, *Quaestiones de anima*, p. 76, l. 76-90 : « Item, Commentator secundo huius dicit quod corpora caelestia (éd. : supercaelestia) manifeste videntur intelligere et Aristoteles secundo Caeli et mundi hoc vult, cum tamen illa dicantur intelligere ex unione quae est ipsius intelligentis ad illa corpora, non quod intellectus (éd. : intelligens) sit unitum eis tamquam formam materiae, sed solum ut motor. Quodsi dicantur intelligere abusive (éd. : abusione) solum, non curo. Ex hoc modo dicitur homo intelligere. Si dicas : quare ergo dicimus hominem magis intelligere quam navem, eo quod nauta intelligere dicitur, qui est motor suus, dicendum quod non est simile. Unde aggregatum ex nauta et nave non dicimus intelligere nisi multum abusive, non curo. Certe nec pono hominem intelligere nisi abusive, sed tamen dico quod omnino non est simile, nam nauta natura sua non est unitus navi, ita quod in hoc suo intelligere indegeat navi, sed oppositum contingit in proposito de intellectu respectu corporis ». Nous remercions Luca Bianchi de m'avoir rappelé ce fragment. Il existe plusieurs endroits dans le texte de l'Anonyme de Giele où l'on peut reconnaître des positions de Siger ; la chronologie généralement admise pour le traité du premier nécessite une réévaluation.

Il est maintenant bien établi[22] que Siger défend la thèse selon laquelle l'homme intellige en faisant recours à 'notre' expérience de la pensée : 'nous' avons en 'nous' l'expérience (*experimus in nobis*) de la pensée, de l'abstraction des espèces intelligibles et de l'union avec l'intellect agent[23]. Or, il est intéressant de constater que la première proposition du traité de Wylton est :

22. R. Imbach, *Expertus sum. Vorläufige Anmerkungen zur Bedeutung des Verbs experiri bei Albert dem Grossen, Siger von Brabant und Thomas von Aquin*, dans O. Weijers, A. Oliva, I. Costa, (eds.), *Les innovations du vocabulaire latin à la fin du moyen âge : autour du Glossaire du latin philosophique. Actes de la journée d'étude du 15 mai 2008*, Brepols, Turnhout, 2011, p. 61-88.

23. Sigerus de Brabantia, *In tertium De anima*, p. 14, l. 16-28 : « Si tu quaeres : qualiter ergo experimur acceptionem formae communis in nobis fieri ab intellectu ? Numquid est igitur haec ei propria operatio ? Dico quod quodammodo est ei propria operatio, et dico quod hoc experimur, quia intellectus noster est quodammodo sicut aliquid compositum ex materia et forma : in toto enim potentia percipitur operatio quae debetur formae unde forma est, et etiam quae debetur materiae unde materia est. Similiter est in nobis. Nos enim conscii sumus ex virtutibus corporis <et> intellectus (*ed.* intellectum). Et percipimus operationes que in nobis sunt vel fiunt ratione virtutum corporis et materiae, et similiter nos percipimus operationes quae fiunt in nobis ratione intellectus. Unde ipse est intellectus noster, per quem experimur huiusmodi acceptionem universalem fieri in nobis. Intellectus enim noster apprehendit se ipsum sicut operari. Si ergo accipiantur praedicta, liquebit intellectum esse immaterialem et sic ingenerabilem » ; p. 45, l. 50-59 : « Intellectus possibilis non continuatur nobis nisi per intentiones imaginatas quas recipit, actu tamen intellectas vel abstractas, sicut nec intellectus agens copulatur nobis nisi per intentiones imaginatas quas facit. Sicut enim experimur in nobis intellectum possibilem informari intentionibus imaginatis, sic experimur in nobis abstractionem intellectorum universalium, quam facit intellectus agens. Unde, quia hoc experimur in nobis fieri, non solum intellectus possibilis intelligit vel cognoscit intellectum agentem, immo etiam nos propter huiusmodi operationes, quas experimur in nobis, intelligimus et cognoscimus nostrum intellectum agentem » ; p. 46, l. 76-80 : « Primae enim bene ostendunt quod intellectus possibilis agentem intelligat. Rationes vero ad aliam partem bene concludunt quod nos non experimur in nobis qualiter intellectus possibilis agentem intelligat vel quod etiam non intelligat, non tamen concludunt quin ipsum intelligat » ; p. 47, l. 28-34 ; p. 50, l. 18-20 ; p. 12, l. 73 – 13, l. 94. Id., *Quaestiones super Librum de causis*, p. 144, l. 78-80 : « Experimur autem in nobis duas operationes abstractas. Prima operatio abstracta est receptio intelligibilium universalium abstractorum. Alia operatio abstracta, quam in nobis experimur, est abstractio intelligibilium, cum prius essent intentiones imaginatae. Per hoc ergo quod in nobis experimur has duas operationes fieri, scimus quod necesse est in nobis duas virtutes esse, quibus mediantibus fiant istae operationes ». Id., *Quaestiones in Metaphysicam*, III, q. 14, A. Maurer (éd.), Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, 1983, p. 105, l. 60 – 106, l. 63 : « Si igitur phantasma, quod particulare est, per se ; ageret in intellectum possibilem, educendo ipsum de potentia ad actum, ipsum esset per se obiectum intellectus, et sic particularis per se esset intellectus ; cuius oppositum experimur in nobis". La thèse apparaît aussi chez Thomas d'Aquin, mais sans l'insistance et la force argumentative que l'on trouve chez Siger : *Q. d. de anima*, a. 5 co. : « (...) Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea : sic enim ea facit intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis. Nam et nos intelligibilia recipimus et abstrahimus ea » ; *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1 : « Et haec est demonstratio Aristotelis in II De anima. Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam,

« quod sic (i.e. an intellectivam esse formam humani corporis) probatur quia homo experitur se intelligere »[24]. Le *experitur se intelligere* de Wylton rappelle *experimur in nobis intelligere* de Siger. Wylton emploie cette argumentation dans le même sens que Siger et au tout début de sa solution il présente cette thèse : l'homme fait en lui l'expérience de l'abstraction et de la pensée ; la même thèse se lit dans plusieurs autres endroits de son traité[25]. À ce propos, il faut mentionner un point qui nous paraît remarquable : l'Anonyme de Giele, après avoir discuté des thèses qui apparaissent également chez Siger, résume l'opinion de son adversaire lequel soutient que si l'intellect est par sa nature uni au corps, l'homme fait l'expérience de la pensée ; or, dit l'Anonyme, il est totalement faux de conclure que l'on fait l'expérience de la pensée du composé entre le corps et l'intellect : la seule expérience que l'on fait, dit-il, est que l'intellect utilise le corps comme objet[26]. Ces dissemblances par rapport à l'Anonyme de Giele, dans le contexte des similitudes notées entre Wylton et Siger nous paraissent importantes pour l'histoire de la noétique médiévale.

Wylton dit des choses similaires à Siger, mais il faut souligner ce qui peut paraître comme dissemblable, et notamment la théorie de l'*operans intrinsecum*. Wylton nie explicitement l'idée que l'intellect agent serait un *principium intrinsecum*[27], mais Siger parle de l'intellect possible ou/et de l'âme intellective comme d'un *operans intrinsecum*. Il existe, dit Siger, une

oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit ».

24. Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*, p. 7, l. 6.

25. Ibid., § 177, p. 106, l. 16-19 : « De quarto articulo, quid mihi videatur dicendum ad quaestionem. Dico quod intelligendo per intellectivam praecise formam quae est praecise nobis principium cognitionis quidditates rerum abstractas, quam cognitionem quilibet experitur in se ipso se habere, cum voluerit » ; § 178, p. 108, l. 8-11 : « Nec credo quod aliquis intelligens in illa opinione aliquem colorem videre possit quod aliquis intelligeret et experiretur se intelligere per principium elicitivum et receptivum huius actus non existens in ipso, sed in alio supposito » ; § 18, p. 14, l. 20 ; § 19, p. 14, l. 24.

26. Anonyme de Giele, *Quaestiones de anima*, p. 76, l. 91-97 : « Tu dices : ego experior et percipio me intelligere, dico quod falsum est ; imo intellectus unitus tibi naturaliter, sicut motor tui corporis et regulans, ipse est qui hoc experitur, sicut et intellectus separatus experitur intellecta in se esse. Si dicas : ego aggregatum ex corpore et intellectu experior me intelligere, falsum est ; imo intellectus egens tuo corpore ut obiecto experitur hoc, communicas illud aggregato dicto modo ».

27. Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*, § 129-130, p. 80, l. 1-10 : « Sed dicetur : si intellectus agens non sit principium intrinsecum homini, cum intelligere hominis essentialiter dependeat ab intellectu agente sicut ab uno principio per se requisito ad intellectionem, sequitur quod intelligere nostrum non est in potestate voluntatis nostrae. Dicendum quod non sequitur, quoniam, licet intellectus agens non sit principium intrinsecum homini, tamen actio intellectus agentis est in potestate nostra. Nam intellectus agens necessitate naturali phantasmata actu existentia in virtute phantastica abstrahit et ponit in intellectum materialem. Sed post cognitionem rerum conversio ad haec phantasmata est in potestate nostra, et ideo intelligere haec intelligibilia et illa est in potestate

communication entre l'intellect possible et les images et étant donné que celles-ci sont dans le corps, l'intellect est un *operans intrinsecum*[28].

Nous retiendrons encore une similitude entre Wylton et Siger : le souci de l'un et de l'autre de présenter par des raisons naturelles (*via rationis naturalis* / *per rationem naturalem*) une opinion « dangereuse » sur l'intellect tout en soulignant, en même temps, la nécessité d'adopter la position de la foi[29] ; or, comme on le sait, cette attitude de Siger a incité certains historiens à considérer qu'il a changé sa doctrine et qu'il se rallie par la suite à une position moins radicale. On se demande si, par analogie, les historiens soutiendront la même position en ce qui concerne Wylton.

3.4. Thomas d'Aquin

Dans une phrase qui attaque certaines interprétations d'Averroès, Wylton semble reprendre ou faire référence à une polémique de Thomas d'Aquin avec des adversaires anonymes. Le ton allusif de l'un et de l'autre rend la comparaison moins évidente et demande des éléments supplémentaires pour confirmer l'hypothèse d'une polémique implicite contre Thomas d'Aquin au sujet de la juste interprétation de la doctrine d'Averroès :

nostra ». On notera encore une discussion où le syntagme *principium intrinsecum* apparaît dans un autre contexte et avec une autre signification : la constitution du propre de l'homme comme union entre l'âme intellective en tant que forme et la matière du corps § 152, p. 94 – 96 et § 176, p. 104.

28. Siger traite ce problème dans le *De anima intellectiva* à plusieurs reprises : p. 85, l. 77–97 ; p. 97, l. 43 et notamment 87, l. 33–37 : « dicendum quod anima intellectiva perfectio corporis est, secundum quod intrinsecum operans ad corpus perfectio et forma corporis habet dici. Convenit enim cum forma in hoc quod intrinsecum corpori non loco separatum, et quia etiam operatio sic intrinseci operantis totum denominat ». Voir dans ce recueil le chapitre *D'Averroès au Liber de causis : questions noétiques*.

29. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 88, l. 50-53 : « Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus ; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praeferre volentes, sicut in aliis quibuscumque » ; p. 108, l. 83-87 : « Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorumdam aliorum, quod mihi dubuium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione ; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat ». Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*, § 179, p. 108, l. 25-30 : « (...) nescio si istam veritatem per rationem naturalem convincebant vel convincere potuerunt. Quantum tamen ad philosophos nescio aliquem qui per rationem naturalem convincit nec etiam ponit. Quantum autem ad me, dico quod licet illam opinionem absque aliqua dubitatione credam veram esse, ipsam tamen per rationem naturalem convincere nescio – gaudeant illi qui convincere eam sciunt – sed sola fide teneo ».

Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, cap. III

Quidam uero uidentes quod secundum uiam *Auerroys* sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam diuerterunt uiam, et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor ; et sic, in quantum *ex corpore et intellectu* fit unum ut ex mouente et moto, *intellectus est pars huius hominis : et ideo operatio intellectus attribuitur huic homini, sicut operatio oculi que est uidere attribuitur huic homini.*
Querendum est autem ab eo qui hoc ponit, primo quid sit hoc singulare quod est Sortes : utrum *Sortes sit solus intellectus qui est motor ; aut sit motum ab ipso, quod est corpus animatum anima uegetatiua et sensitiua ; aut sit compositum ex utroque. Et quantum ex sua positione uidetur, hoc tertium accipiet quod Sortes sit aliquid compositum ex utroque.* (...) Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere ; non enim potest esse alicuius actus intelligere, cuius non sit actus intellectus, quia intelligere non est nisi in intellectu, *sicut nec uisio nisi in uisu : unde nec uisio potest esse alicuius, nisi illius cuius actus est uisus.*

Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*, § 178, p. 108

Et ideo *qui imponunt Commentatori* quod ipse posuit intellectum materialem non esse principium intrinsecum formale in homine, per quod tamquam *per partem* sui intelligit, sed quod *homo solum esset compositum ex anima sensitiva et corpore* tamquam ex principiis intrinsecis, et quod illud compositum intelligeret per copulationem intellectus materialis ad ipsum, qui tamen intellectus *non est pars hominis*, sed extrinsecum per se subsistens, qualitercumque poneretur illud simul secundum situm cum phantasmate hominis, salva pace, haec non fuit intentio Commentatoris, ut prius satis declaratum est. Nec credo quod aliquis intelligens in illa opinione *aliquem colorem videre possit quod aliquis intelligeret* et experiretur se intelligere per principium elicitivum et receptivum huius *actus non existens in ipso, sed in alio supposito.*

4. En guise de conclusion

Notons enfin trois thèses qui mériteraient une analyse beaucoup plus détaillée que celle que nous nous proposons de faire dans ces pages : 1) la pensée dans l'homme est une séquelle de l'opération principale de l'intellect agent qui consiste dans la connaissance de Dieu ; 2) l'intellect possible est d'une certaine manière en acte avant même l'opération de l'intellect agent ; 3) l'intellect agent est une forme assistante.

4.1. Selon Wylton, l'opération première de l'intellect agent, celle qui est sa perfection finale, consiste dans la connaissance de Dieu et des substances séparées ; pour cette connaissance supérieure, il ne dépend ni de sa copulation (*copulatio*) avec l'intellect matériel ni de la copulation avec le corps humain. Il ne connaît rien de ce qui lui est inférieur, uniquement les substances qui lui sont supérieures. La copulation avec les corps et l'abstraction des phantasmes produits par le genre humain est une séquelle continuelle et perpétuelle (*perpetua et continua sequela*) par rapport à son opération première[30]. La pensée de et dans l'individu et la pensée du genre humain sont nées d'une opération connexe de l'intellect agent. Pour Wylton, la pensée individuelle et du genre humain est comme un appendice de la connaissance première de Dieu et des substances séparées.

L'intellect possible connaît en premier la chose extérieure, la chose sensible ; pourtant, sa perfection ultime est, comme pour l'intellect agent, la connaissance des substances supérieures. En raison de sa substance imparfaite et de sa connaissance première qui tend vers le monde extérieur, l'intellect possible dépend du corps et des images. Il est en puissance, bien que d'une certaine mesure en acte, par rapport aux intelligibles et par rapport au savoir parfait ; la présence illuminante de l'intellect agent actualise des intelligibles et même tous les intelligibles quand la connaissance est parfaite (tous les intelligibles sont en lui en acte) ; dans celle-ci consiste la félicité suprême de l'homme et dans ce dernier cas, l'intellect possible est entièrement en acte (mais non par sa substance), il est denué de toute puissance (*denudatus ab omni potentia*), formule que Wylton reprend du commentaire à la *Métaphysique* d'Averroès, cité explicitement[31]. Or lorsque l'intellect possible est dénudé de toute puissance, il s'intellige soi-même dans la lumière de l'intellect agent et il devient l'image qui représente l'intellect agent (*est imago*

30. Thomas Wylton, *Quaestio De anima intellectiva*, § 128, p. 78, l. 26-34 : « Ad primum dico quod non sequitur nec est simile, quia intellectus agens in sua operatione prima, quae est eius finalis perfectio, non dependet a corpore nec a copulatione sua cum intellectu materiali. Perfectio enim finalis eius est speculatio Dei et substantiarum separatarum superiorum ipso. Nihil enim inferius ipso intelligit. In ista autem operatione non dependet a copulatione eius cum intellectu materiali nec cum corpore, immo sua copulatio ad corpus et abstractio phantasmatum perpetua et continua est quaedam sequela ad eius operationem principalem, sicut motus caeli perpetuus consequitur primam operationem intelligentiarum, qua intelligunt Deum, ut statim dicetur ».

31. Ibid., § 70, p. 44, l. 31. Nous exprimons des réserves en ce qui concerne l'option des éditeurs de surcorriger le texte de Wylton qui est pourtant identique dans les trois manuscrits : TOP ont « (...) probo per ipsum, 12 *Metaphysicae*, commento 18 in fine (...) », alors que les éditeurs modifient en « (...) probo per ipsum, 12 *Metaphysicae*, commento 17 in fine (...) » pour faire renvoi à la vraie référence. Il n'y a aucune raison ecdotique pour faite cette correction : la grammaire et le sens de la phrase ne sont pas altérés par cette mauvaise référence. La même remarque pour d'autres cas : p. 26, l. 4.

representativa intellectus agentis). En se connaissant donc dans cet état de perfection qui est son but ultime, l'intellect agent connaît l'intellect agent et les substances supérieures jusqu'à Dieu. Cependant, cette connaissance suprême et parfaite n'est ni identique ni coéternelle avec la substance de l'intellect possible puisqu'il l'atteint uniquement si l'intellect agent s'unit à lui d'une manière parfaite. Wylton dit alors que malgré le fait qu'il tende vers cette perfection finale, une telle connaissance de l'intellect agent et de Dieu lui est annexe (*annexa est illi*)[32].

En résumé, la pensée de l'individu est un aspect adjacent à l'opération première de l'intellect agent qui est de connaître Dieu et les substances séparées, tandis que la connaissance de ces derniers est adjacent à l'opération première de l'intellect possible qui est de connaître le monde sensible.

4.2. Wylton défend dans de nombreux paragraphes de sa *Quaestio* que selon Averroès l'intellect possible n'est pas *purum possibile* comme la matière première et qu'il est *per se subsistens in actu* (§ 12-23). Il emploie une série d'arguments qui démontrent que cet intellect possible ne pourrait pas recevoir des espèces intelligibles qui sont des accidents s'il était pure puissance ; il est alors *in se quidam actus* (§ 21, 16, l. 17) et *quaedam actualitas in se* (§ 22, 16, l. 23). La grande majorité des auteurs disent, d'après Aristote (*De anima*, III, 4, 429b), que l'intellect possible *nichil est antequam intelligat* ou encore qu'il n'est pas un *ens in actu* mais un *ens in potentia* ; Dietrich de Freiberg, le contemporain de Wylton, va dédier plusieurs pages dans ses traités noétiques (*De visione beatifica* et *De intellectu et intelligibili*) à la description de l'intellect possible qu'il considère comme un accident (*intellectus possibilis est de genere accidentium*). Dans ce contexte, l'effort de Wylton, à contre-courant, est assez étonnant et une étude approfondie pourrait apporter des précisions historiques importantes, d'autant plus que cette thèse est discutée par Jean de Jandun et Jacques de Plaisance[33].

32. *Ibid*., § 76, p. 48, l. 26 – 50, l. 1 : « Dico igitur quod sententia Commentatoris in hac materia consistit in hoc quod, cum intellectus noster materialis sit omnino denudatus a potentia, tunc intellectus materialis in lumine intellectus agentis intelligit se ; in intelligendo autem se omnes substantias separatas intelligit. Ipse enim sic actuatus non solum est talis substantia, sed est imago repraesentativa intellectus agentis, et per consequens in cognoscendo se ipsum cognoscit intellectum agentem. Haec enim cognitio illi naturaliter est annexa. In cognoscendo autem intellectum agentem per eandem rationem substantiam aliam superiorem cognoscit et sic usque ad primum. In cognoscendo etiam se cognoscit omnia ista inferiora ».

33. Jacobus de Placentia, *Lectura cum quaestionibus super tertium De anima*, Z. Kuksewicz (éd.), Wrocław/Varsovie/Cracovie, Ossolineum, 1967, 44sq. Nielsen et Trifogli nomment seulement Pierre d'Auriol en tant que « well-known champion » de la doctrine de la pure potentialité de l'intellect possible (xlv), alors que J.-B. Brenet énonce dans *Transferts du sujet*, p. 111, que l'intérêt que Jean de Jandun accorde à ce problème « témoigne de l'existence

4.3. Le syntagme *forma assistens* est utilisé par Wylton pour décrire le rôle de l'intellect agent dans l'actualisation des espèces intelligibles dans l'intellect possible ; il rejette ainsi la comparaison classique entre l'intellect agent en tant que lumière et l'intellect possible en tant que diaphane en disant que la lumière est inhérente au diaphane, alors que l'intellect agent n'est pas inhérent à l'intellect possible. L'intellect agent est seulement une lumière qui assiste (*lumen assistens*) ; il est ainsi perfection de l'intellect possible par sa présence ou par son assistance (*per eius praesentiam vel assistentiam*)[34]. Wylton introduit une différence majeure entre *forma inhaerens* et *forma assistens*, l'intellect agent étant cette forme de l'intellect possible qui n'y est pas inhérente[35]. Dans la mesure où Wylton donne à l'intellect possible un caractère plus actif que toute la tradition noétique antérieure, il donne à l'intellect agent un caractère plus passif (ou moins actif). La nouvelle comparaison qu'il propose est révélatrice : l'oeil est disposé par sa nature à voir la couleur en présence de la lumière, ce n'est pas celle-ci qui illumine la couleur ; par la présence même de la lumière, la couleur devient visible (en fait, c'est la composition de lumière et couleur qui est perceptible)[36]. Il faut noter que Wylton s'inspire probablement d'une réflexion d'Averroès qui, dans son commentaire au livre II du *De anima,* explique, en utilisant le vocabulaire que l'on retrouve chez Wylton, que la couleur est visible en présence de la lumière ; or cette thèse est légèrement différente dans le livre III où Averroès parle de la couleur en puissance dans le diaphane rendu en acte par la lumière, en insistant sur l'action ou l'opération de la lumière[37].

d'une querelle, notamment chez les 'averroïstes' de l'époque ». Cette hypothèse de la querelle devrait être vérifiée avec des textes. Dans l'état actuel de la recherche, on peut seulement affirmer que Jandun réagit à la discussion de Wylton ; il reste encore à comprendre si celui-ci développe par lui-même cette théorie ou si elle existait déjà chez d'autres auteurs dans les premières décennies du XIV^{e} siècle.

34. Thomas Wylton, *Quaestio de anima intellectiva*, § 45, p. 28, l. 2-8 : « Ad auctoritates in contrarium respondeo quod pro tanto dicit Commentator quod intellectus agens est perfectio intellectus materialis sicut lux diaphani pro quanto quod sicut colores non videntur per diaphanum nisi praesente lumine, ita nec intellectus materialis intelligit res materiales nisi praesente lumine intellectus agentis, quod lumen est ipse intellectus agens. In alio tamen est dissimile quoniam lumen est forma inhaerens ipsi diaphano, intellectus autem agens est lumen solum assistens intellectui materiali, nec quantum ad hoc attenditur similitudo hinc inde ». Voir aussi le rôle joué par cet intellect *assistens* (ou *intellectus illuminans et irradians*) dans la félicité suprême : § 64, p. 40-42.

35. *Ibid.*, § 64, p. 42, l. 8-9 : « (...) formam dico non inhaerentem, sed assistentem, sicut si lumen in medio irradiaret medium per assistentiam absque hoc quod inhaereret ».

36. *Ibid.*, § 46-47, p. 28, l. 9-11 : « Per idem ad aliud, intellectus agens est perfectio intellectus materialis pro tanto quia solum per eius praesentiam vel assistentiam natus est immutari a suo obiecto, sicut visus per praesentiam lucis natus est videre colorem ».

37. Averroes, *In De anima*, II, com. 72, p. 240, l. 24-36 : « Idest, sed licet ista sentiantur in

Wylton dit clairement que l'intellect agent n'informe pas (*et ideo non sequitur quod intellectus agens sit perfectio intellectus materialis*). Il développe ainsi une argumentation intéressante sur la possibilité de rendre parfait sans informer (*quod aliquid potest dici perfectio alicuius, licet ipsum non informet*). Cette distinction entre *forma assistens* et *forma inhaerens* se lit chez plusieurs « averroïstes » tardifs et il serait très intéressant d'approfondir les filiations possibles : Jean de Jandun la refuse[38], mais elle apparaît aussi chez Paul de Venise, Zabarella, et bien d'autres[39]. En outre, chez certains de ces auteurs et d'autres encore (Augustinus Nifo, Marsile Ficin, Pomponazzi) la description de l'âme ou de l'intellect inclut le terme *haecceitas* qui est un autre point d'ancrage avec Wylton[40].

Toutes ces doctrines et les rapports avec les auteurs parisiens font de Wylton un auteur d'un grand intérêt philosophique et historique ; il est grand temps qu'il sorte de l'ombre.

obscuro, tamen color proprius uniuscuiusque eorum non sentitur tunc, sed apud presentiam lucis tantum ; et ideo non potest aliquis dicere quod aliquis color videtur in obscuro. Deinde dixit : *Quare autem videntur ista,* etc. Idest, causa autem propter quam ista videntur in obscuro et non in luce dicenda est in alio loco. Et videtur quod ista videntur in nocte et non in die quia in eis est parum de natura lucida ; latet enim veniente luce propter paucitatem eius, sicut hoc accidit in lucibus parvis cum fortibus (et ideo stelle non apparent in die). Et natura coloris alia est a natura lucis et lucidi ; lux enim est visibilis per se, color autem est visibilis mediante luce ». Sur la théorie de la lumière dans le commentaire au livre III voir le comm. 5, p. 410, l. 688 – 411, l. 701 : « Immo debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaffonum, et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus coloris ad diaffonum. Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis. Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis. Secundum hoc igitur est intelligendum de intellectu materiali et agenti ».

38. Cf. Brenet, *Transferts du sujet*, p. 116.

39. Sur l' « averroïsme » tardif voir les textes essentiels de B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, G.C. Sansoni, 1958. Cf. S. Swieżawski, *Histoire de la philosophie européenne au XV^e^ siècle*, Beauchesne, Paris, 1990, p. 240sq. Voir aussi les travaux de S. Salatowsky, *De Anima : Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, B.R. Grüner, Amsterdam, 2006, p. 185-202. O. Pluta, *Homo sequens rationem naturalem. Die Entwicklung einer eigenständigen Anthropologie in der Philosophie des späten Mittelalters*, dans A. Zimmermann, A. Speer (eds), *Mensch und Natur im Mittelalter*, Berlin, W. de Gruyter, 1992, p. 761. Dans les derniers travaux cités ici, il est plus souvent question de l'âme en tant que *forma assistens/inhaerens* et non pas de l'intellect agent.

40. Cf. Swieżawski, *Histoire de la philosophie*, p. 240.

IV. CONCLUSIONS

Conclusions

Qu'est-ce que c'est que l'averroïsme ? Et qui sont les averroïstes ? Ce livre pose, d'une certaine manière, ces questions sans chercher une réponse précise ; « averroïstes » sont, en premier lieu, les auteurs désignés de cette façon par leurs contemporains ou par les auteurs tardifs (comme Leibniz). Mais ils ne sont pas les seuls : nous avons souvent évoqué le nom d'Antoine de Parme, jusqu'ici peu étudié, qui n'est jamais nommé « averroïste » par ses contemporains et qui, pourtant, défend dans l'un de ses textes, *Dubia et remotiones*, l'unicité de l'intellect, alors que dans un autre texte, la *Questio de unitate intellectus*, il rejette cette même thèse. Les auteurs de l'Ecole d'Erfurt (Theodoricus de Magdeburg, Henricus de Wesalia, Hermanus de Winterswijk), volontairement laissés de côté parce qu'ils sont étudiés par Z. Kuksewicz, ne sont pas non plus appelés averroïstes par leurs contemporains, et pourtant ils reprennent à de nombreuses reprises les thèses noétiques d'Averroès. On revient donc à la première question : qu'est-ce que c'est que l'averroïsme ? Ce terme est une invention de l'historien qui devait lui servir comme instrument pour faciliter sa reconstruction de la pensée médiévale. Il est à la fois utile et contraignant : utile, parce qu'il permet de mettre dans la même catégorie plusieurs auteurs et de suivre ainsi le développement d'une ou deux thèses au cours des siècles (généralement de la seconde moitié du XIII^{e} siècle jusqu'à la Renaissance) ; contraignant, parce qu'il réduit la diversité des thèses considérées comme averroïstes par plusieurs médiévaux à celles désignées ainsi uniquement par les figures les plus imposantes (notamment Thomas d'Aquin). Or de même que l'on doit parler d'averroïstes il faut parler d'averroïsmes, en considérant de la sorte au moins toutes les doctrines auxquelles font référence les médiévaux. Il faudrait alors inclure les cinq thèses décrites par Pierre de Jean Olivi, certaines théories médicales, une position sur l'analogie de l'être ou encore la doctrine de la quantité indéterminée de la matière (toutes présentées dans le premier chapitre). Si les médiévaux ont désigné toutes ces idées comme étant averroïstes, l'historien peut aussi, légitimement, les nommer de la même

façon ; en tout cas, il n'est pas justifié de reprendre uniquement le sens donné par Thomas et d'ignorer tous les autres.

Finalement, la question de qui est averroïste et qui ne l'est pas (avec des degrés d'intensité : qui est plus averroïste ou plus radical ? qui est plus modéré ou semi-averroïste ?) tourne autour d'un problème majeur : la réception de la pensée d'Averroès dans le monde latin. Il va de soi que tous les auteurs qui le citent occasionnellement ne sont ni averroïstes ni influencés considérablement par le Cordouan. Mais comment expliquer, par exemple, la position de Dietrich de Freiberg ou de Guillaume de la Mare ? Dietrich est fortement influencé par la métaphysique d'Averroès dont il reprend les définitions de l'accident et de la substance et les utilise d'une manière plus rigoureuse qu'Averroès lui-même, au point de critiquer la noétique de celui-ci avec des arguments tirés de sa métaphysique. Dietrich critique Thomas d'Aquin et sa théorie de la transsubstantiation en s'inspirant toujours de la métaphysique d'Averroès. Guillaume de la Mare attaque également Thomas en prenant appui sur l'autorité d'Averroès ; dans quelques situations, Guillaume choisit Averroès au détriment d'Augustin et de Bonaventure, en considérant le Cordouan comme une véritable autorité philosophique. Si l'historien nommait Dietrich ou Guillaume, ou bien d'autres, « des averroïstes », il ne verrait pas plus clairement l'influence d'Averroès sur ces auteurs et il ne préciserait pas mieux le sens et l'usage du terme averroïsme.

Introduire, d'autre part, des nuances et utiliser le mot « averroïstes » pour désigner les auteurs latins les plus radicaux, les plus hardis défenseurs de l'unicité de l'intellect au point de la rendre méconnaissable aux yeux mêmes d'Averroès, et le mot « rushdiens » pour désigner les auteurs latins les plus proches et les vrais fidèles de la pensée du Cordouan, ne simplifie pas beaucoup, nous semble-t-il, la tâche de l'historien parce qu'on réduit toujours la polysémie attestée chez les médiévaux à une seule doctrine. Étendre ces deux derniers catégories, « averroïstes » et « rusdhiens », à plusieurs thèses reprises d'Averroès c'est introduire encore plus de problèmes, puisqu'on aura un même auteur « averroïste » (c'est-à-dire radical et infidèle) pour une thèse, et « rushdien » (c'est-à-dire modéré et fidèle) pour une autre.

Quand et comment employer alors le terme « averroïsme » ? Il n'est pas dans notre intention de proposer un « guide de l'utilisateur », mais il est manifeste que donner à ce terme une définition plus élargie est une solution plus conforme à la réalité historique. Il ne nous semble pas opportun de l'utiliser comme instrument pour exclure des auteurs : l'historien saura l'employer aussi pour les thèses et les auteurs qui ne sont pas considérés averroïstes par leurs contemporains. Mais pour quelles thèses et pour quels auteurs ? Les exigences méthodologiques propres à chaque historien et chaque étude

donneront la réponse à cette question. En ce qui nous concerne, nous l'avons utilisé dans ce livre pour désigner la réception d'Averroès chez les auteurs latins des années 1260-1330 ; plusieurs doctrines ont été pris en compte : le rapport entre matière et puissance, la question du *genus reale* et *genus logicum*, la thèse du *motor intrisecus*, la nécessité et la contingence, le retour numériquement identique, la théorie du corps-sujet et les détails sur les conditions de possibilité de la pensée (l'opérateur intrinsèque, la conjonction avec les images etc.).

Siger de Brabant est certes la figure centrale de livre, mais les thèmes mentionnés auparavant ont été présentés en relation avec plusieurs autres auteurs afin de mieux situer sa position. Ainsi, nous avons montré que selon Averroès, la substance est en puissance par rapport à toutes les formes, mais cette puissance ne peut pas être conçue comme identique avec sa substance, car on serait obligé de penser la destruction de la matière chaque fois lorsqu'elle s'accomplit dans une forme ; la puissance reste donc une relation et la matière une substance[1]. Dans les commentaires sur la *Métaphysique*, Siger revient à plusieurs reprises sur cette question, suivant presque toujours le même ordre d'argumentation : l'adhésion à la distinction forgée par Averroès entre puissance et matière, l'affirmation du caractère relationnel de la puissance et la négation de la théorie qui réduit la puissance à une simple fiction. La puissance n'est pas un attribut essentiel de la matière parce qu'elle ne définit pas son essence ; elle exprime seulement une relation entre matière et formes ; la matière subsiste par elle-même. Siger insiste beaucoup sur le fait que la puissance est l'élément qui permet de connaître la matière et renvoie dans sa démonstration à un important passage du *De substantia orbis* d'Averroès qui décrit la puissance comme *differentia substantialis* de la matière. Siger s'appuie sur cet argument et précise que la puissance nous sert à penser la matière qui, en soi, est inconnaissable.

Nous avons consacré un chapitre au problème de la nécessité et de la contingence dans les œuvres de Siger et nous avons surtout insisté sur le fait que pour lui la contingence *simpliciter* n'existe pas dans le monde qu'il décrit. Siger n'est pourtant pas un déterministe, comme on l'a trop souvent prétendu, mais un nécessitariste ; lorsqu'il parle de la nécessité du futur par rapport à la cause première, il ne décrit pas cette dernière comme cause efficiente (sinon Dieu imposerait une forme de nécessité à son effet) mais comme cause finale. Les causes efficientes de ce futur sont les causes secondaires, qui sont des *causae impedibiles* et qui n'ont donc pas un rapport de nécessité absolue eu égard à leurs effets. À cette occasion, nous avons montré que Siger attaque

1. Cf. aussi R. Glasner, *Averroes' Physics. A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 99 et 143-145.

la position de Thomas d'Aquin en utilisant des phrases que l'on trouve dans la *Summa theologiae* ; le but de notre analyse n'était pas d'approfondir cette polémique, intéressante à plus d'un titre, mais de signaler cette attaque contre la théorie des futurs contingents de Thomas comme étant l'une des premières dans une longue série.

La question du retour numériquement identique a été discutée dans un contexte plus large en montrant diverses positions philosophiques et théologiques. Ce thème est abordé par Aristote lors d'une discussion sur la cyclicité cosmique et d'autres auteurs le traitent sous l'aspect du rapport *esse et essentia* (Durand de Saint-Pourçain), de la nécessité et de la contingence (Nicolas d'Autrécourt), de la *potentia ordinata et potentia absoluta* (Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines), de la temporalité continue (Gilles d'Orléans, Marsile d'Inghen), de l'unité de l'intellect (Antoine de Parme) ou des modes de manifestation de l'être dans le temps (Siger de Brabant). Au XIII^{e} et au XIV^{e} siècle ce même sujet permet de mieux définir le rapport entre philosophie et théologie ; certains philosophes reconnaissent la supériorité du discours théologique (Gilles d'Orléans), d'autres ne veulent pas admettre une telle hypothèse (Marsile d'Inghen), tandis que d'autres préfèrent des attitudes moins fermes et plus nuancées en évoquant les degrés de probabilité des hypothèses (Jean Buridan). De même, il y a des théologiens qui admettent l'autonomie du discours philosophique sous l'aspect d'une hiérarchie des vérités (Guillaume d'Ockham, Gilles de Rome) et d'autres (Jean Duns Scot, Thomas d'Aquin) qui veulent déterminer le caractère naturel de la résurrection.

En travaillant sur le manuscrit Paris, BnF, lat. 16297, nous avons repris la description faite par A. Aiello et R. Wielockx ; sur plusieurs aspects leur analyse nous a paru discutable et nous avons montré que la nouvelle chronologie qu'ils proposent du codex pose des problèmes. Ainsi, nous avons constaté que la question de l'authenticité de plusieurs notes présentes dans ce manuscrit ne peuvent pas être attribuées avec certitude à Henri de Gand ou à Godefroid de Fontaines et, par conséquent, une datation plus tardive du codex ou des diverses parties du codex ne se justifie pas pleinement. La description des aspects techniques concernant la composition du manuscrit nous a semblé également discutable : la question des fascicules et des signes marginaux qui sont propres aux divers cahiers a été abordée pour montrer nos doutes concernant l'hypothèse selon laquelle l'ordre actuel des fascicules est l'ordre d'origine ; et aussi que certains textes (notamment les *Theoremata de corpore Christi*) ont été copiés après la reliure du manuscrit. Or étant donné que les données codicologiques attestent une faute de reliure (comme dans le cas des folios contenant les *Impossibilia* de Siger de Brabant) et

en l'absence d'éléments certains pour soutenir que les ouvrages ont été copiés après la reliure des cahiers, la présence des textes tardifs n'est pas une preuve que le codex a été constitué vers 1277-1278. Nous sommes donc revenus aux conclusions de P. Glorieux selon lequel Godefroid a constitué le codex progressivement, en commençant pendant la période de ses études à la Faculté des arts, donc vers 1270-1274. Nous avons repris cette datation comme *terminus ante quem* de plusieurs œuvres contenus dans le manuscrits, notamment des œuvres de Siger de Brabant et Boèce de Dacie.

En ce qui concerne Boèce de Dacie, nous avons analysé et contesté l'attribution du commentaire au *De anima I-II* contenu dans le même manuscrit Paris, BnF, lat. 16297. Les arguments en faveur de l'authenticité donnés par R. Wielockx nous ont paru très contestables ; une nouvelle analyse, plus attentive, sur la paternité de ce commentaire nous semble nécessaire. Si nous ne l'avons pas fait dans ces pages c'est parce que le but de notre chapitre était d'étudier l'attribution à Boèce de Dacie en partant de l'argumentation de R. Wielockx ; s'il est réellement de la plume de Boèce, alors il faudrait le montrer avec des preuves plus solides que celles déjà mises en avant.

La question de l'authenticité des textes anonymes nous a également préoccupée dans deux chapitres portant respectivement sur un commentaire de la *Physique* (contenu toujours dans le ms. Paris, BnF, lat. 16297) et sur deux *Questiones* sur le livre VI de *Métaphysique* (contenues dans les manuscrits Budapest, Egyetemi Könyvtár, Clmae 104 et Paris, BnF, lat. 16089). Nous avons analysé plusieurs doctrines qui sont propres à Siger de Brabant et qui se trouvent aussi dans le commentaire à la *Physique* ; nous avons également mis en évidence quelques expressions rares qui se lisent chez Siger et dans ce commentaire. Malgré ces similitudes, nous ne pouvons pas soutenir avec certitude que ce texte a été rédigé par Siger ; mais cette hypothèse nous paraît très probable. Pour les deux *Questiones super VI Metaphysice*, le problème de l'authenticité nous a paru moins compliqué : nous avons, d'une part, retrouvé les caractéristiques doctrinales et le vocabulaire de Siger de Brabant ; d'autre part, nous avons reconnu dans ces deux brefs textes des formules et des références attribuées par le maître Cambioli à Siger de Brabant qui sont absentes dans toutes les autres textes authentiques mais qui sont présentes dans les *Questiones*. Les similitudes doctrinales et littérales, ainsi que le témoignage de Cambioli nous ont paru suffisamment solides pour attribuer les deux *Questiones* à Siger de Brabant. Ces deux textes n'ont pas été connus de B. Nardi et A. Maier qui ont trouvé et commenté la citation de Cambioli.

Une brève question provenant d'un commentaire perdu (ou non identifié) au *De generatione et corruptione* appartient certainement à Siger : elle a été copiée par Pierre de Limoges dans le manuscrit Paris, BnF, lat. 16407 ; il

note en marge du texte : *Questio* (en caractères latins) *Sigerus* (en caractères hébreux). Ce commentaire inconnu de Siger n'a rien en commun avec le *Compendium magistri Sugeri super De generatione et corruptione* publié en 1974 ; ce dernier n'est très probablement pas authentique (J.J. Duin et B.C. Bazán ont déjà émis des fortes doutes sur la paternité de ce dernier texte). Nous pensons que la brève question provient d'un commentaire au *De generatione* en raison de sa proximité avec le texte d'Aristote : la discussion se concentre sur l'exemple de l'eau qui se transforme en air et redevient par la suite eau ; à aucun moment le texte de Siger ne parle de l'homme corrompu et ressuscité, ce qui le distingue d'un autre passage aristotélicien qui traite le même thème (*Physique*, E 4, 227b 21-228a 6). Nous ne connaissons aucun autre indice concernant ce commentaire de Siger au *De generatione* et nous ne pouvons rien affirmer sur sa date de composition.

En étudiant les débats des maîtres parisiens du point de vue de l'histoire intellectuelle et de la transmission des textes, nous avons trouvé des allusions et des fragments copiés *ad litteram* des textes d'Albert le Grand, Siger de Brabant et Gilles de Rome dans la *Questio de anima intellectiva* de Thomas Wylton. Actif à Oxford et à Paris vers 1315-1319, Thomas a écrit cette *Questio* en reprenant des débats propres au milieu parisien ; il a cependant donné sa propre lecture d'Averroès qu'il commente et défend sous plusieurs aspects. Jean de Jandun a repris ensuite plusieurs pages de cette *Questio* dans son propre commentaire au *De anima*. La datation incertaine du commentaire de Jandun laisse planer le doute sur la date de composition de la *Questio* de Wylton et, par conséquent, nous ne savons pas si elle a été rédigée pendant son séjour à Paris (l'hypothèse la plus probable) ou à Oxford.

Le contemporain de Wylton, Antoine de Parme est l'un des premiers auteurs italiens qui se sert massivement d'auteurs parisiens : il copie plusieurs passages de Siger de Brabant, Gilles de Rome et Thomas d'Aquin ; il se réfère explicitement, et favorablement, à plusieurs reprises à Siger et critique ouvertement Thomas et Gilles. Dans sa *Questio de unitate intellectus* (coservée à Budapest, Egyetemi Könyvtár, ms. lat. 17), il reprend des phrases du *De anima intellectiva* de Siger ; en comparant ces passages avec le texte de Siger, nous avons constaté qu'Antoine connaissait une variante proche du manuscrit Digby 55 (l'un des trois manuscrits qui transmettent cet ouvrage du maître brabançon). Sur la base de ces ressemblances, nous avons conclut que la branche de la tradition manuscrite dont fait partie le manuscrit de la Bodleian Library semble avoir connu une circulation relativement notable : elle est attestée en Italie et conservée en Angleterre.

Les doctrines dont parle Cambioli et que nous avons identifié dans les deux *Questiones super VI Metaphysice*, sont également des témoins très importants

de la réception des textes parisiens dans les universités italiennes (notamment à Bologne).

Tous ces aspects concernant la fortune des doctrines propres au milieu philosophique de l'Université de Paris devraient être étudiés plus en détail notamment dans en regardant les auteurs italiens des premières décennies du XIV^{e} siècle.

INDICES

Index des manuscrits

Bruges, Bibl. municipale *513*, 238
Budapest, Egyetemi Könyvtár
Lat. 17, 253, 254, 315, 317, 318, 321, 323, 325, 327, 328, 372
Lat. 104, 161–163, 166, 167, 207–209, 211, 212, 214–216, 218, 371
Erfurt, Amplon. *F 349*, 80, 90, 91, 94, 100, 104, 105, 112, 114, 121, 130
Kassel, Stadt- und Landesbibl., *Phys. 2° 11*, 91, 92
Leipzig, Universitätsbibl.,
1216, 316
1386, 91, 92, 275
1406, 80
Lilienfield, Bibl. monastique *206*, 238
München, Bayerische Staatsbibl.,
Clm. 244, 316
Clm. 9559, 52, 59, 60, 80, 83, 84, 92
Clm. 13020, 316
Milano, Bibl. Ambrosiana, *H. 105 inf.*, 80
Oxford,
Balliol College,
63, 334–336
91, 333
313, 80
Bodleian Library,
Bodl. 438, 246
Canon. Misc. 175, 80
Digby 55, 318–320, 372
Merton College,
275, 84
292, 267
H.3.6, 59, 60
Paris, Bibl. nationale de France
Lat. 14698, 91, 92
Lat. 14714, 80
Lat. 15819, 40, 60
Lat. 15971, 234
Lat. 16089, 162, 163, 166, 167, 207–209, 211, 212, 214–218, 371
Lat. 16096, 92, 93
Lat. 16149, 239
Lat. 16297, 25, 27, 30, 50, 53, 59, 60, 80, 92–95, 133, 198, 370, 371
Lat. 16407, 233, 234, 237, 245, 258, 259, 371
Pelpin, Seminarium Duchowne, *53/102*, 334–340
Siena, Bibl. comunale, *L.3.21*, 62
Tortosa, Cathedral, *88*, 334–340
Vaticano (Città del)
Borg. lat. 114, 87, 97
Ottob. lat. 318, 213
Vat. lat. 2170, 270
Vat. lat. 2418, 316
Vat. lat. 2712, 315
Vat. lat. 3144, 315
Vat. lat. 4452, 316
Vat. lat. 6758, 80, 90
Vat. lat. 6768, 16, 66, 282, 317, 324, 325, 328–330
Wien, Öst. Nationalbibl., *Vindob lat. 2330*, 52, 80, 116, 243

Index des noms (avant 1800)

Aegidius a Lessina, 240
Aegidius Aurelianensis, 66, 250, 251, 263, 370
Aegidius Romanus, 12, 16, 27, 42, 44, 47, 85, 93, 243, 254, 255, 263, 317, 325, 327, 328, 331, 332, 346, 347, 349–351, 370, 372
Alanus ab Insulis, 31
Albericus Remensis, 42
Albertus Bononiensis (Alberto Zancari), 316
Albertus de Saxonia, 252
Albertus Magnus, 60, 70, 87, 102–104, 112, 166, 240, 271, 309, 337, 341, 372
Alexander Aphrodisiensis, 166, 284
Anonyme
  de Gauthier, 62, 64
  de Giele, 64, 281, 287, 354, 355, 357
  de Siena, 62
Antoine Ricart, 13
Antonius de Parma, 6, 66, 253, 254, 263, 282, 313–318, 321, 323–325, 327–329, 332, 367, 370, 372
Aristoteles, 12–14, 17–21, 44, 53, 59–62, 64, 66, 67, 69–72, 80, 83, 84, 86–95, 97, 99, 100, 103, 104, 107, 108, 118, 133, 136, 142–144, 149, 153, 162, 163, 166, 167, 174, 177, 192, 198, 213–215, 236, 238, 239, 242, 244, 245, 248–250, 252–254, 257, 258, 261, 263, 268–273, 275, 280, 281, 284, 286, 293, 295, 297, 299, 301–304, 306, 308, 314, 317, 322–324, 335, 337, 341, 342, 345, 346, 352, 353, 355, 356, 361
Augustinus Hipponensis, 20, 45, 46, 182, 234, 268–272, 279, 368
Augustinus Niphus, 16, 85, 88, 280, 286, 363
Averroes (Abū l-Walīd ibn Rušd), 6, 11, 12, 14–17, 19–21, 61, 66, 67, 102–104, 106, 107, 112–115, 118, 139, 145, 162, 163, 166, 182, 183, 215, 249, 250, 254, 265, 269, 273, 276–278, 280, 281, 283–287, 291–293, 295, 298–300, 303–305, 308, 309, 317, 323, 325, 328, 329, 331, 333, 335–338, 340, 341, 344–347, 349–352, 354, 358, 360–362, 367–369, 372
Avicenna (Abū ʿAlī l-Ḥusayn ibn Sīnā), 14, 61, 62, 178, 182, 188, 193, 220, 246, 316, 318, 323
Bartholomaeus Bononiensis, 235
Boethius de Dacia, 25, 29, 51, 53, 59, 65, 68, 73, 75, 76, 83, 84, 161, 162, 241–243, 251, 270, 275, 371
Bonaventura de Balneoregio, 103,

182, 268, 368
Burgundio Pisanus, 249
Cambioli Bononiensis, 85, 213–215, 217, 218, 371, 372
Dante Alighieri, 80, 85, 313–316
Durandus de Sancto Porciano, 260, 261, 263, 333, 370
Francesco Zabarella, 363
Galfridus de Aspall, 238, 239
al-Gazali (Abū Ḥāmid ibn Muḥammad al-Ghazālī), 86, 166, 299, 323, 325
Gerardus Remensis, 233
Godefridus de Fontibus, 25–30, 32, 34–37, 40, 42–53, 60, 74, 92–97, 99–101, 112, 117, 118, 247, 248, 255–257, 263, 370, 371
Gualterus Burlaeus, 334
Guido Cavalcanti, 316
Guido Terrena, 333, 335
Guiglielmo da Tocco, 316
Guillelmus Alaunovicanus (de Alnwick), 334
Guillelmus de Conchis, 182
Guillelmus de Moerbeka, 60
Guillelmus de Ockham, 256–258, 263, 370
Guillelmus Lamarensis (de la Mare), 20, 46–48, 368
Henricus de Gandavo, 25, 36, 37, 40, 41, 44, 47–49, 90, 247, 255, 370
Henricus de Harclay, 333
Henricus de Wesalia, 367
Hermanus de Winterswijk, 367
Hieronymus Bagolius, 250
Iacobus de Placentia, 361
Iohannes Buridanus, 251–253, 255, 263, 370
Iohannes de Ianduno, 286, 293, 334, 335, 337, 341, 342, 352, 361–363, 372
Iohannes Duns Scotus, 14, 249, 263, 370
Iohannes Peckham, 235, 248
Iohannes Philoponus, 250
Iohannes Sarisberiensis, 182
Iulianus de Preunti, 314
Laurentius Pignon, 59
Leander Alberti, 59
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 14, 367
Marsilio Ficino, 14, 363
Marsilius de Inghen, 251, 252, 263, 370
Maurice du Port, 14
Nemesius Emesenus, 249
Nicolaus de Ultricuria, 261–263, 370
Nicolaus Oresme, 252
Paulus Nicoletti Venetus, 16, 302, 363
Petrus Aureolus, 333, 361
Petrus de Alvernia, 40, 52, 59, 60, 87, 94
Petrus de Conflans, 45, 47
Petrus Ioannis Olivi, 12, 13, 233, 238, 367
Petrus Lemovicensis, 6, 233–235, 237–239, 243, 371
Petrus Lombardus, 45–47, 261, 270
Petrus Pomponatius, 12, 16, 80, 266, 363
Raimundus Llullus, 12, 233, 331
Remigius Florentinus (de Girolami), 315, 316
Robertus Kilwardby, 45–48, 240

Rogerus Bacon, 12, 73, 246, 247
Sibertus de Beka, 333
Sigerus de Brabantia, 6, 7, 16, 21, 25, 41–43, 45, 46, 51–53, 59–61, 65, 73–76, 79–81, 83–95, 97, 99, 100, 104, 106, 108, 110, 112–119, 161, 162, 167, 169–179, 181–184, 186–196, 198, 199, 202, 206, 207, 212–215, 217, 218, 233–235, 237–241, 243–245, 248, 249, 263, 265–289, 291–309, 313, 315, 317–321, 323, 324, 331–334, 351–358, 369–372
Simon de Faversham, 60
Simon de Lens, 235
Stephanus Tempier, 28, 51, 52, 240, 245, 246, 262, 263, 330, 331
Taddeo da Parma, 15, 328
Themistius, 16, 17, 285, 319, 323, 325, 329
Theodoricus de Magdeburg, 367
Theodoricus Teutonicus de Vriberg, 20, 70, 92, 361, 368
Thomas de Aquino, 12, 16, 18, 25, 46, 47, 64, 65, 70, 73, 81, 84, 88, 90, 93, 103–106, 112, 118, 144, 162, 179, 181, 182, 184, 186–188, 190, 196, 198, 199, 201, 238, 240, 248, 263, 266–268, 270, 271, 280, 283, 284, 289, 305, 316, 319, 328, 329, 331, 356, 358, 359, 367, 368, 370, 372
Thomas Wylton, 6, 16, 66, 325, 333–347, 349–363, 372

Index des noms (après 1800)

Aertsen, J.A., 112, 119, 280, 321
Agrimi, J., 162
Aiello, A., 25–37, 39–53, 92, 93, 95, 370
Alliney, G., 261
Atucha, I., 278
Ayala Martinez, J. M., 12
Barracco, B.H., 18, 325, 347
Bataillon, L.-J., 7, 52, 80, 116, 233, 234, 243
Bazán, B.C., 53, 59, 64, 79, 81, 83, 84, 118, 199, 238, 239, 266, 267, 270, 281, 372
Bazzi, P., 328
Beaujouan, G., 13
Belo, C., 182
Bériou, N., 233, 238
Bernardini, P., 62
Bérubé, C., 249
Bianchi, L., 7, 61, 243, 245, 252, 271, 355
Biard, J., 70, 92
Biller, P., 233
Borges, J.L., 5, 7
Boureau, A., 248
Braakhuis, H.A.G., 251–253, 255
Brenet, J.-B., 11, 20, 278, 281, 286, 293, 305, 334, 341, 352, 361, 363
Brînzei, P., 7
Brown, E.A., 246
Bruns, I., 284
Burnett, Ch., 278
Buzzetti, D., 314
Bynum, C.W., 248
Calcaterra, M., 328
Caldera, F., 20
Calma, D., 6, 12, 20, 70, 92, 233, 278
Calma, M.B., 7, 266, 333
Cambier, G., 235
Caparello, A., 80, 266
Caroti, S., 251, 252
Carozzi, C., 246
Châtelain, E., 240
Chung. S., 7
Coccia, E., 6, 7, 12, 233
Corbini, A., 252
Courtenay, W.J., 233
Cova, L., 261
Crawford, F.S., 274, 325, 344, 349, 350, 354
d'Alverny, M.-Th., 238
De Wulf, M., 247, 256
Deman, Th., 271
Denifle, H., 240
Donati, S., 7, 80, 90–92, 96, 100, 101, 112, 118
Dondaine, A., 52, 80, 116, 243
Doucet, V., 235
Duin, J.J., 27, 53, 59, 79, 83, 89, 90, 92–100, 118, 119, 161, 162, 167, 194, 238, 239, 372
Dunphy, W., 52, 79, 84, 87, 176, 234, 243, 244
Dureau-Lapeyssonnie, J.-M., 13
Emery, K., 119
Encina, P, 7
Englhardt, G., 234
Ermatinger, Ch.J., 19, 80, 90, 91, 317
Eubel, K., 314
Ferriani, M., 314
Fioravanti, G., 25, 81, 266, 275
Forrai, R., 317

Gabriel, A.L., 316
Gabriel, F., 7
Gauthier, R.-A., 42, 63, 79, 81, 162, 266, 268–270, 313
Geoffroy, M., 278
Geyer, B., 103, 240
Giele, M., 59, 64, 84, 267, 281, 352
Gilson, E., 14, 85
Glasner, R., 369
Glorieux, P., 27, 49–51, 53, 94, 233–235, 313, 316, 371
Gontier, T., 281
Grabmann, M., 71, 83–86, 234
Green-Pedersen, N.J., 53
Grellard, Ch., 262
Grua, G., 14
Guyot, B.G., 233
Haas, F.A.J. de, 250
Hasse, D.N., 11, 12, 14–16, 19, 341
Heid, C., 7
Hissette, R., 92, 240, 246, 275
Hödl, L., 113
Hoffmans, J., 52, 256
Hossfeld, P., 103
Imbach, R., 7, 11, 61, 70, 81, 92, 245, 273, 278, 281, 356
Ivry, A.L., 278
Jansen, B., 12
Jensen, S.S., 242, 270
Judycka, J., 239
Jung-Palczewska, E., 66
Kaluza, Z., 7, 249, 261, 262
Kent, B., 12
Kobusch, Th., 7
König-Pralong, C., 7, 278
Krizovljan, H., 12
Krüger, S., 331
Kuksewicz, Z., 16, 66, 249–251, 313, 317, 333, 334, 361, 367
Lafleur, C., 162
Le Brun-Gouavnic, Cl., 316
Lebbe, Ch., 7
Leonardi, C., 81, 246
Lerner, M.-P., 287, 331
Libera, A. de, 278, 283, 284, 309
Little, A.-G., 247
Lohr, Ch., 94, 313, 316
Luna, C., 92, 94, 317
Mabille, M., 233, 234
Macken, R., 37, 247
Mackert, Ch., 316
Maier, A., 87–90, 93, 97, 108, 118, 161, 192, 194, 198, 213, 214, 217, 317, 330, 333, 334, 371
Maierù, A., 11
Marlasca, A., 52, 79, 234, 266, 352
Maurer, A., 41, 53, 79, 86, 87, 95, 99, 111, 116, 207, 356
McAleer, G.J., 20
Mezey, L., 317
Michael, E., 20
Michel, R., 314
Mojsisch, B., 275
Moncho, J.R., 249
Mottoni, B.F. de, 317
Nardi, B., 79, 80, 85, 86, 88, 89, 214, 217, 266, 280, 286, 313, 363, 371
Nielsen, L.O., 333–336, 341, 361
Niewöhner, F., 278, 309
Nolan, K., 248, 249, 254
O'Donnell, J.R., 261
Oliva, A., 356
Orlandi, G., 246
Palacz, M., 313
Palma, G. da, 269
Panella, E., 316
Paravicini Bagliani, A., 246, 247

Paschetto, E., 249
Pattin, A., 80, 162, 266, 267, 269, 276
Pelzer, A., 247, 267
Pereira, M., 331
Perfetti, S., 81, 266
Piché, D., 28, 240, 275, 330, 331
Pickavé, M., 112
Pinborg, J., 53, 242, 270
Pindl-Bücher, Th., 331
Piron, S., 7, 12, 13, 233
Pluta, O., 275, 363
Poirel, D., 7
Porro, P., 7
Poulle-Drieux, Y., 13
Putallaz, F.-X., 61, 81, 161, 176, 245, 273, 281, 298
Randi, E., 61
Rashed, M., 248
Riedlinger, H., 313, 315
Rijk, L.M. de, 262
Roos, H., 53, 242, 270
Rouse, R.H., 233
Ruello, F., 248
Sajó, G., 83, 84, 161–163, 166, 167, 212, 227
Salatowsky, S., 363
Santi, F., 246, 248
Schabel, Ch., 7, 333
Schmieja, H., 19
Schmitt, Ch.B., 11
Schmugge, L., 334
Scolari, A., 314
Seńko, W., 334, 341
Sileo, L., 28
Siraisi, N., 315
Sirat, C., 7
Souffrin, P., 251
Speer, A., 80, 95, 119, 280, 321, 363
Steel, C., 280
Sturlese, L., 278, 309
Swieżawski, S., 363
Tabarroni, A., 314
Taylor, R.C., 278, 285, 286
Telesca, I., 7
Théry, G., 284
Thierry, A., 271
Thijssen, J.M.M.H., 252
Thomas de Aquino, 35
Thomas, Y., 247
Trifogli, C., 333–336, 341, 361
Trimble, G., 333
Twersky, I., 287, 331
Van Steenberghen, F., 41, 59, 64, 79, 84–86, 92, 116, 266, 267, 281, 352
Varanini, G.M., 314
Verbeke, G., 16, 249, 329
Weddin, I. L., 14
Weijers, O., 7, 95, 162, 238, 266, 313, 314, 316, 333, 356
Wenin, Chr., 271
Wielockx, R., 25, 27–37, 39–53, 59–61, 63–76, 92, 93, 95, 100, 370, 371
Wilson, G.A., 255
Wippel, J.F., 93, 119, 321
Withington, E., 247
Wolfson, H.A., 287, 331
Zavattero, I., 7, 278
Ziegler, J., 233
Zimmermann, A., 53, 59, 79, 80, 83, 87, 89, 91–95, 99, 100, 107, 108, 118, 119, 191, 199, 363

Table des matières

Introduction 5

I. L'AVERROÏSME SE DIT EN PLUSIEURS SENS

Occurrences et citations 11

II. L'AVERROÏSME PARISIEN

A. Le manuscrit Paris, BnF, lat. 16297

Préambule 25

Une nouvelle datation ? 27

Boèce de Dacie auteur du *De anima I-II* ? 59

B. Siger de Brabant

Préambule 79

Textes et questions sur la philosophie naturelle 83

Contingence, nécessité, providence 161

Le retour numériquement identique 233

D'Averroès au *Liber de causis*: la noétique 265

III. LES PREMIERS ÉCHOS DE L'AVERROÏSME PARISIEN

Antoine de Parme 313

Thomas Wylton 333

IV. CONCLUSIONS 367

INDICES 375